69 Zur 'neckbody'-Chiffre Bakka (wie Anm. 8) S. 52.
70 Zur Wechselbeziehung zwischen Tunalund und Åk vgl. neben den Anm. 67 genannten Arbeiten Gutorm Gjessing, De norske gullbrakteatene, in: Universitetets Oldsaksamlings Skrifter, utg. ved A.W. Brøgger, Oslo 1929, S. 143. – Wie bei Tunalund verdanke ich die Originalaufnahme von Åk gleichfalls meinem Kollegen Peter Berghaus.
71 Vgl. Anm. 69.
72 Hauck (wie Anm. 4) S. 187, 200, 313 ff. (zum Vogel als Beitier), ebenda S. 168 f., 173, 188 f. (zur Vogelkappe). Unterschätzt wurden die Brakteatenmeister von der älteren Forschung, die mit einer Umdeutung des Kaisermantels bei diesen Vogeldetails rechnete.
73 In Ablehnung älterer anderer Auffassungen dazu Hauck (wie Anm. 4) S. 174 mit Anm. 504, 202, 317 mit Abb. 37 a, 1 und 2.
74 Oscar Montelius, Från jernåldern, Stockholm 1869, S. 64 mit Taf. 1, 5; Mackeprang (wie Anm. 1) S. 30, 35 f., 39, 41, 66. 127 Nr. 82 mit Taf. 6, 8.
75 Öberg (wie Anm. 1) S. 30 f.; Mackeprang (wie Anm. 1) S. 41 erwog daher Werkstattgleichheit.
76 Salin (wie Anm. 50) S. 44 und 101 Tabelle IV.
77 Sune Lindqvist, Zur Entstehungsgeschichte der nordischen Goldbrakteaten, in: Acta Archaeologica 11, 1940, S. 126 f.
78 Mackeprang (wie Anm. 1) S. 35 f.
79 Öberg (wie Anm. 1) S. 31 Anm. 1.
80 Günther Haseloff, Goldbrakteaten – Goldblattkreuze, in: Neue Ausgrabungen und Forschungen in Niedersachsen 5, 1970, S. 34 mit Taf. 16.
81 Es begegnet hier noch bemerkenswerter als bei Kejlungs (Abb. 2 a und b). Diese Auffassung beruht zwar auf der Prämisse der 'verständigen' Anbringung der Öse, für die freilich auch andere Gesichtspunkte als die der Lesung maßgeblich waren, vgl. Hauck (wie Anm. 4) S. 204 ff. Aber angesichts der Qualität von Vindum halte ich es für berechtigt, diesen Rückschluß zu ziehen.
82 Lindqvist (wie Anm. 77) S. 127.
83 Montelius (wie Anm. 74) Taf. 1, 5.
84 Jacobsen - Moltke (wie Anm. 68) Taf. 414 Br. 19.
85 Hauck (wie Anm. 4) S. 322 ff. mit Abb. 79.
86 Ebenda S. 184 und 193 mit Abb. 33 d, 1 und 2.
87 Ebenda S. 435 f. Die Beispiele ließen sich durchaus vermehren, wie auch aus der Zusammenstellung von Eric Graf Oxenstierna, Die Goldhörner von Gallehus, Lidingö 1956, S. 28 f. hervorgeht.
88 Hauck (wie Anm. 4) S. 435 f.
89 Zu ihnen Hjalmar Falk, Odensheite, in: Videnskapsselskapets Skrifter: II. Hist. filos. Klasse, 1924, No. 10, Kristiania 1924, S. 3, 23, 26, 33; de Vries (wie Anm. 2) 2, S. 64; Höfler (wie Anm. 19) S. 20; Müller (wie Anm. 25) S. 188 f., 202 f.
90 De Vries (wie Anm. 2) 2, S. 66 ff.; Dumézil (wie Anm. 33) S. 31 ff.; Derolez (wie Anm. 2) S. 106 ff.; Turville-Petre (wie Anm. 62) S. 36 ff.

Dank: den Museen in Karlsruhe, Kopenhagen, Oslo und Stockholm, die mir bei der Untersuchung der Originale halfen, danke ich nachdrücklich.

OTTO HÖFLER

„Sakraltheorie" und „Profantheorie" in der Altertumskunde

Wohl alle Wissenschaften, auch alle Spezialdisziplinen, sind der Gefahr ausgesetzt, daß ihnen, zumal in Spätstadien, das Bewußtsein der Grund-Sätze schwindet, auf denen ihre Methoden aufgebaut sind. Sobald traditionelle Methoden zur Selbstverständlichkeit geworden zu sein scheinen, geschieht es leicht, daß man sich über ihre Grundlagen – und über deren Berechtigung – keine Rechenschaft mehr ablegt.

Dann wird es notwendig, sich in kritischer Selbstbesinnung zu vergegenwärtigen, ob die – entweder stillschweigend als selbstverständlich angesehenen oder aber in Vergessenheit geratenen – Prämissen der angewendeten Methoden haltbar sind.

Außer einer solchen philosophisch-logischen kritischen Selbstprüfung, die jeder Wissenschaft Pflicht sein sollte, ist aber in den historischen Wissenschaften überdies auch eine historische Selbstkontrolle notwendig, der sie sich unterziehen sollten, um zu prüfen, ob die dem Bewußtsein nicht mehr gegenwärtigen geistigen Voraussetzungen ihrer Methoden für den jeweils in Behandlung stehenden Zeitraum und Kulturkreis denn historisch, resp. kulturgeschichtlich vorausgesetzt werden dürfen?

Unter solchen Aspekten wird für jede Altertumskunde, nicht nur für die germanische, zu den besonders weittragenden Grund-Fragen die prinzipielle gehören, ob die geistige Isolierung der verschiedenen „Teilgebiete" eines Kulturbestandes, die in der wissenschaftlichen Betrachtung so oft mit erörterungsloser Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit praktiziert wird, wirklich für alle historischen Epochen und Kulturkreise wissenschaftlich, nämlich methodologisch gerechtfertigt sei – auch falls eine solche Isolierung der verschiedenen Lebensgebiete für unsere moderne abendländische Kultur charakteristisch sein sollte.

Denn es ist zwar gewiß (und verdient möglichst deutlich in unser Bewußtsein gehoben zu werden), daß in der neuen und neuesten Zeit im Abendland und den von ihm geistig abhängigen Ländern eine fortschreitende und zum Teil wirklich schon fast bis zur radikalen Vollendung durchgeführte Trennung der verschiedenen sog. „Kultur-Gebiete", die den verschiedenen Funktionen des menschlichen Geistes entstammen, ein wesentliches Merkmal der modernen Entwicklung ist – ich möchte sogar glauben: eine der einschneidendsten und folgenschwersten Besonderheiten der neueren und neuesten Geschichte des Abendlandes und seiner Geistestrabanten.

Aber gerade deshalb geziemt es der kritischen Geschichtsforschung, sich diese folgenreiche historische Erscheinung als eine charakteristische historische Eigenheit – man sollte vielleicht sogar sagen: „Besonderheit" – eben des modernen Abendlandes klar im Bewußtsein zu halten – und sie nicht naiv-unkritisch in jede geschichtliche Vergangenheit zurückzuprojizieren, was mir so unwissenschaftlich erscheint, als wollte man diskussionslos voraussetzen, daß es Telephone und Flugzeuge schon immer und überall gegeben haben müsse.

Um in konkreten Beispielen zu sprechen: Daß die Kunst ein „für sich" bestehendes und aus sich und nur aus sich allein zu begreifendes Sonder-Gebiet des menschlichen Lebens sei –

diese Überzeugung oder vielmehr: dieses Postulat setzte sich im 19. Jahrhundert immer mehr durch – im fin du siècle und am Vorabend der Weltkriege erschien diese Isolierung der Kunst (oder „des Ästhetischen") vielen als eine Selbstverständlichkeit, zugleich wohl sogar als eine Bestätigung, daß mit dieser Isolierung der Kunst ihr eigentliches, reines und wahres Wesen erst ganz zur Geltung gebracht sei. Isolierung der Kunst aber bedeutet, „ganzheitlich" gesehen, so viel wie ihre Loslösung aus dem Gesamtzusammenhang des Lebens, ihre Abtrennung von den sogenannten „Nachbar-Gebieten", ihre Absonderung aus dem Geflecht geistiger Phänomene, deren Gesamtheit man noch immer als „Kultur" zu bezeichnen pflegt.

In der Kunst-Theorie entsprach dem praktischen Programm des l'art pour l'art eine rein ästhetizistisch-formale Betrachtung der Kunst – und zwar a u c h der Kunstwerke der Vergangenheit.

Eine solche isolierende Betrachtung der Künste vergißt aber entweder naiv oder ignoriert bewußt und absichtlich die Frage, ob nicht etwa in früheren und anderen Epochen Kunstwerke mit anderen sog. „Kultur-Gebieten" wie Religion, Ethik, Weltdeutung, Wahrheitssuche „verbunden" gewesen seien: wenn anders das Wort „verbunden" nicht schon schief, irreführend und ungeeignet ist, um etwa die Synthesis von Kunst und Religion in der Matthäuspassion, in romanischen Domen, in Götterhymnen zu bezeichnen, auch die Synthesis von Kunst und Ethik und Religion in den Psalmen oder die Synthesis von Kunst und Weltdeutung und Wahrheitssuche bei Hesiod oder im Rigveda.

Zugleich mit der Negierung solcher Synthesis pflegt aber auch – ein weiterer, folgenschwerer Geistesschritt! – eine wesenhafte, jedoch mehr als „ausschließlich" ästhetische F u n k t i o n der Kunst, resp. der einzelnen Kunstgattungen und Kunstwerke im G e s a m t - G e f ü g e des Lebens geleugnet zu werden. Die Kunst sei eben allein für die Kunst da, nicht für den geistigen Kosmos des Menschen, aus dem und in dem er lebt.

Diese These (oder unbewußt gesetzte Prämisse) ist, genau besehen, bloß eine Konsequenz der vorigen, des Glaubens an die wesenhafte Getrenntheit der sog. Kultur-Gebiete. Denn wo diese „Gebiete" nicht mehr lebendige Glieder eines Ganzen, sondern nur mehr unverbundene Posten einer bloßen Summierung sind, kann das Vereinzelte auch nicht mehr eine Funktion „in" einem Ganzen haben. Denn eine bloße Summe isolierter Einzelstücke ist eben kein „Ganzes", auch wenn sie als solche bezeichnet wird (wie das ja bei dem Wort „Kultur" noch immer geschieht!).

Der nächste Schritt nach solcher Isolierung der Kunst war dann allerdings (und nicht zufällig) ihre Neu-Eingliederung in andere Zusammenhänge, resp. ihre Dienstbarmachung für heteronome Zwecke – z.B. wirtschaftliche oder parteipolitische u.a. – und der Wunsch nach ihrer „Umfunktionierung" im Sinne solcher neuer Diener-Funktion: Kunst als Wirtschaftsfaktor (z.B. des Fremdenverkehrs in „Fest"-Spielen), als Geschäftszweig, als Agitationsinstrument politischer Gruppen, u.a.m.. Alle solchen „Umfunktionierungen" (wohl jedermann kann Beispiele dafür beobachten) setzen voraus, daß Kunst nicht mehr ein eigenlebendiger, selbstwüchsiger Teil des geistigen Gesamt-Lebens unzustückelter Menschlichkeit ist, zu deren „Grund-Phänomenen" sie gehört wie die Sprache oder das Recht oder die Sitte: Denn die völkerkundliche Empirie zeigt, daß es keinen Volksstamm ohne Sprache, ohne Kunst, ohne Recht, ohne Sitte gibt.

Diese anthropologische Erkenntnis gilt es anzuerkennen, auch für die Vertreter der Einzel- und Spezialdisziplinen, wie es die Germanistik ist, sowohl als Gesamt-„Fach" wie auch in ihren Unter-Fächern. Keineswegs ist ja z.B. die Sprache als „Instrument" des Rechtes oder

der Sitte oder der Wirtschaft usw. geschaffen worden oder zu verstehen. Sie muß als ein ursprüngliches, unentbehrliches, notwendiges, „primäres" Glied des zum Wesen des *homo sapiens* gehörenden geistigen Grund-Bestandes verstanden werden.

Bezüglich der Sprache wird dies nun kaum irgendjemand im Ernst zu leugnen wagen. Wenn aber – worauf die Vergleichende Völkerkunde hinzudeuten scheint – etwas Analoges auch für Kunst oder Recht oder Sitte gelten sollte, dann bedeutete deren Beseitigung eine Verstümmelung des Vollmenschen, ein Manco wie Stummheit, Taubheit, Blindheit oder das Fehlen (resp. die Ausschaltung) anderer Funktionen, die zum Grundbesitzstand des *homo sapiens* gehören: worüber von der vergleichenden Anthropologie und Ethnologie konkrete Auskünfte erwartet werden können.

Wir sollten, so glaube ich, deshalb diese beiden Grund-Tatsachen der Anthropologie im Auge behalten, wenn wir kulturelle und historische Tatbestände beurteilen wollen:

Erstens lehrt die Vergleichende Völkerkunde, daß eine Reihe von geistigen Besitztümern des Menschen bei allen uns bekannten Völkern „ursprünglich" (ob seit der Menschwerdung?) vorhanden waren und nur in Spätzeiten zum Teil zu verschwinden die Tendenz zeigen. Dazu gehören Kunst, Sitte, Recht, Sprache und auch Religion (dieses Wort zunächst im weitesten Sinne verstanden). Unter diesen Besitztümern scheint nur die Sprache nicht verschwinden zu können, während die anderen sehr weitgehende Reduktionen erleiden können.

Als einen zweiten Grund-Satz scheint die geschichtliche Empirie zu lehren, daß die zunehmende Isolierung dieser zwar unterscheidbaren und also „verschiedenen", aber in frühen Kulturen nie radikal voneinander getrennten „Gebiete" der geistigen Manifestationen des Menschen und der Menschheit in Spät-Zeiten der Kultur immer stärker wirksam wird – Zeiten, die sich uns, soweit sie jetzt schon der Vergangenheit angehören (wie z.B. die Spätantike) als historische End-Zeiten zu erweisen scheinen.

Mit dieser Erinnerung an die Tatsache, daß wir mit gewissen konstitutiven Ur-Funktionen des menschlichen Geistes und mit deren bei allen Völkern ursprünglich vorhandenen Manifestationen zu rechnen haben, soll nicht gesagt sein, daß sie alle sozusagen gleichgeordnet auf der gleichen geistigen Ebene nebeneinander liegen. Jede hat ihre Eigen-Art.

Zum Wesen der Religion scheint es zu gehören, daß sie auch schon in sehr altertümlichen Stadien der Mythologie nach dem „Ganzen" des Daseins fragt – nach dem Entstehen der Welt und des Menschen, nach der Stellung des Menschen in der Welt, nach seinem und dem Schicksal der Welt auch in der Zukunft, nach der Herkunft seines Wertes oder Unwerts, des menschlichen Sollens oder Nicht-Dürfens: also der Normen seines Lebens. Denn daß die letzte Norm seines Verhaltens und seines Sollens der Nutzen sei, insbesondere der materielle, das ist – so scheint die Völkerkunde zu lehren – keineswegs ein Ur-Glaube der Menschheit, sondern eine These sehr später Geschichtsstadien.

Wenn also „die Religion" – oder doch wenigstens die historischen Religionen, die wir kennen – sich konstitutiv auf das Ganze der Welt beziehen sollten: dann wäre es begreiflich, wenn in ursprünglichen oder den Ursprüngen noch verbundenen Kulturen alle „Gebiete" des Lebens zu den religiösen Vorstellungen in irgend eine Verbindung gesetzt würden – und sei es die einer pathetischen Verneinung, wie sie manche asketischen Religionen etwa der Kunst gegenüber verlangen. Eine solche Verneinung dürfte dann nicht verwechselt werden mit primärer Unverbundenheit. –

Den Anlaß dieser ins Allgemeine führenden Betrachtungen bildet die Tatsache, daß in der Altertumskunde (wie freilich auch in anderen humangeschichtlichen Wissenschaften) immer

wieder Probleme auftauchen, bei deren Behandlung die Frage aktuell wird, ob eine historische Erscheinung sakral oder profan aufzufassen sei, d.h. ob sie im Zusammenhang mit religiösen Vorstellungen zu verstehen sei oder nicht. Bei dieser Frage ist natürlich auch das vielleicht als „unermeßlich" zu bezeichnende Problem mit impliziert, was denn eigentlich als „religiös" anzusprechen sei?

Zweifellos läßt sich ein recht großer Teil der zu unserem Thema gehörenden wissenschaftlichen Kontroversen letztlich auf diesen problematischen Punkt zurückführen: Was verstehen die jeweils debattierenden Kontrahenten unter Religion, Religiosität und den dazugehörigen Adjektiven?

Dieser Teil der Diskussionen über den religiösen oder nicht religiösen Charakter von historischen Institutionen und anderen Kulturmanifestationen könnte man also als ebenso aussichtslos ansehen wie die Hoffnung auf eine definitorische Einigung über den Begriff „religiös", zu der es zwischen Anhängern etwa Pascals und Lukians deswegen nicht kommen wird, weil jene sich auf seelische Erfahrungen zu berufen pflegen, die diese nicht als „Erfahrungen" anerkennen, sondern als Illusionen ansprechen, die ihnen selbst fremd seien. Seelische Vorgänge, von denen Pascal oder Meister Eckhart sprechen (und die für sie schlechthin zentrale Bedeutung haben), sind und bleiben anderen so fremd, wie etwa dem Unmusikalischen die Bachschen Fugen oder dem Blindgeborenen der psychische Erlebnisgehalt, der mit dem Wort „blau" verbunden ist. Eine Majorität von Unmusikalischen könnte sich leicht dahin einigen, daß diejenigen, die bei Bachs Musik seelische „Erfahrungen" der Schönheit, der psychischen Erhebung durchleben, einer Illusion anheimfallen. Analog bei Farberlebnissen. Die Proportionalverhältnisse zwischen Majoritäten und Minoritäten machen dabei zwar praktisch einen Unterschied, bedeuten aber nicht prinzipiell, daß die Gruppe, die ein bestimmtes psychisches Erlebnis hat, gegenüber denen, die es nicht haben, deswegen im Unrecht oder aber im Recht sein müsse, weil letztere in der Majorität oder aber in der Minorität sind. Auch nachweislich illusionäre Geistesinhalte – etwa der Glaube, daß Kometen Kriege ankündigen oder herbeibringen – können von Majoritäten geglaubt werden. Majoritätsverhältnisse können also an sich nicht als Wahrheitskriterien angesehen werden. Wenn einem Bachverehrer hundert Leute gegenüberstehen, die in den Bachschen Fugen nur ein Geräuschchaos wahrnehmen, so besagt die bloße Proportionalzahl 1 : 100 nichts darüber, ob die Impression des Bachverehrers, daß hier Ton-Gestalten und nicht ein Töne-Chaos in Erscheinung trete, berechtigt oder unberechtigt sei. Aber allerdings (und das führt über das Gebiet des bloß Numerisch-Quantitativen hinaus) gibt uns, auch wenn wir selbst völlig unmusikalisch sein sollten, die Übereinstimmung von sehr zahlreichen „Zeugen", die in verschiedenen Jahrhunderten Bachs Musik als Gestalt und nicht als Ungestalt apperzipiert haben, ein Recht, hier „Objektives", aber uns persönlich „Verschlossenes" zu vermuten, auch wenn eine Majorität von Verneinern neben uns stehen sollte.

Vielleicht wird das folgende Argument nicht als wissenschaftlich anerkannt – ich möchte es aber trotzdem nennen: Klingt nicht die „Sprache" derer, denen Bachs Musik Gestalt und Erhabenheit bedeutet, anders als die „Sprache" derer, die in der selben Musik nur ein akustisches Chaos, ein wirres Geklingel wahrzunehmen vermögen? Auch wenn diese beiden Gruppen über genau dieselben Stücke Bachscher Musik reden? Ist die Überzeugung des Musikalischen, in Bachs Musik Gestalt, nicht Ungestalt wahrzunehmen, die gewiß „subjektiv" ist, deshalb „subjektivistisch" zu nennen? Dies zu tun, sind viele geneigt. Sie sollten sich darüber klar sein, daß die Gleichsetzung von „subjektiv" und „subjektivistisch" ein Willkürakt von

unermeßlicher Tragweite ist. Die oben gestellte Frage aber mündet ein in die umfassendere, ob es in der Geschichte geistiger Dinge so etwas wie ein Consensus ingeniorum gebe (dessen Zeugenwert nicht von der Zahl der Zeugen abhängig ist). Sind wir intellektuell verpflichtet, zu glauben, daß die Urteile der Unmusikalischen über Johann Sebastian Bach ebenso zuverlässig sind wie die Urteile der Musikalischen? An dieser Frage werden sich die Geister – und zwar in charakteristischer Weise – scheiden. Und es ist mir durchaus bewußt, daß dies eine von den Grund-Streitfragen der Geisteswissenschaft ist, bei denen es wohl nie zu einem endgültigen Friedensschluß kommen wird. –

Indessen sind nicht alle historischen Kontroversen über Sakralität oder Profanität geschichtlicher Gebilde auf solche Erlebnisgegensätze zurückzuführen. Die Antwort etwa auf die Frage, ob das römische Staatsleben mit dem römischen Religionsleben faktisch zusammen-„gehangen" habe oder nicht, ob z.B. der Vesta-Kult auch faktische staatliche Bedeutung gehabt habe oder nicht, hängt nicht davon ab, ob sich der Forscher unter dem römischen Religionsleben bloß Priesterbetrug, wie er sich im „Augurenlächeln" spiegelt, vorzustellen vermöge – oder aber die Auswirkung einer (immerhin als Möglichkeit in Erwägung zu ziehenden) psychischen Realität, die darin bestanden hätte, daß manchen oder vielen, aber jedenfalls „Maßgebenden" Römern bestimmte Gegenstände, etwa der Vesta-Altar, vielleicht auch Personen (wie die Vestalinnen) und bestimmte Handlungen (so Opfer und Gebete) „heilig" gewesen seien.

Damit stehen wir nun freilich sogleich vor einer Frage, die unser ganzes Unterfangen von vorneherein zum Scheitern zu verurteilen scheint: Was heißt denn „heilig"? Sind wir denn berechtigt, den Inhalt dieses Wortes mit „sakral" gleichzusetzen – oder auch nur mit dem lateinischen *sacer* oder *sanctus*? Haben diese beiden Wörter nicht vielleicht im Grunde ganz oder doch zumindest recht Verschiedenes bedeutet? Und zwar auch in verschiedenen Zeiten für verschiedene Sozial- und Bildungsschichten Verschiedenes?

Auch das deutsche Wort „heilig" unterliegt zweifellos ebenfalls Bedeutungsschwankungen, die, genau besehen, unabsehbar sind. Walter Baetke hat bekanntlich zwischen *wīh* und *hailag* einen Wesensunterschied aufzuzeigen gestrebt. Zwar können wir im heutigen Neuhochdeutschen „Weihnachtsabend" und „Heiliger Abend" als semantisch kongruent, d.h. als synonym anerkennen. Aber wir sollten uns, wenn wir schon nach Genauigkeit streben, doch möglichst klar zu vergegenwärtigen suchen, daß von zweihundert Zeitgenossen, die in diesem Jahr 1971 die beiden Wörter „Heiliger Abend" aussprechen, ganz gewiß nicht alle den selben geistigen Inhalt, die gleiche seelische „Erfahrung" mit diesem attributiven Adjektiv „heilig" verbinden, das sie im Munde führen. Das wird, bei genügender geistiger Selbstkontrolle, wohl niemand bestreiten wollen. Und solche individualpsychologische Differenzen werden in früheren Jahrhunderten nicht geringer gewesen sein: Der Grad persönlicher religiöser Erlebnisfähigkeit wird wohl zu allen Zeiten bei verschiedenen Individuen so wenig identisch gewesen sein wie der Grad ihrer übrigen geistigen (und körperlichen) Fähigkeiten. Gerade eine nach semasiologischer Genauigkeit strebende Wissenschaft dürfte von dieser aus der psychischen Verschiedenheit der Menschen sich ergebenden Tatsache nicht absehen.

Muß uns aber diese Tatsache, klar erwogen, denn nicht in nominalistische Skepsis führen? Ist „heilig" nicht ein Wort ohne festen Inhalt?

Müssen wir dann nicht, wenn wir gewissenhaft sein wollen, darauf verzichten, in der Wissenschaft die Wörter *heilig*, auch *sakral, sacer, sanctus* (aber auch „Religion" oder „Weihe" oder „Ergriffenheit" und viele andere) zu gebrauchen, da sie weder eine völlig eindeutige Begriffsdefinition erlauben noch einen einheitlichen psychischen Tatbestand bezeichnen?

So könnte gesagt werden, und damit wäre jede wissenschaftliche Erörterung dieser Gebiete ad absurdum geführt.

Aber als historisch umschauende Menschen müssen wir anerkennen, daß die christliche Mission für *sanctus* das germanische Wort *hailag-* und *wīh-* als Übersetzungswort geeignet ansah, ohne sich dabei eines Frevels, eines Sacrilegs schuldig zu fühlen – ebensowenig, als da sie das lateinische *Deus* durch das germanische Wort *guð-*, *goð-* wiedergab. Die Missionare hätten ja auch *sanctus* und *Deus* als Fremdwörter einführen können: das wäre durchaus vorstellbar.

Daß sie das aber nachweislich nicht getan haben, dafür kann man zwei voneinander sehr verschiedene Ursachen in Erwägung ziehen.

Man kann in dieser Wort-Gleichsetzung entweder eine bloß weltkluge diplomatische Maßnahme sehen (und dazu werden sicherlich sehr viele geneigt sein). Oder man kann darin eine mit ehrlichem Gewissen vollzogene geistige Entscheidung vermuten, die aus dem Glauben jener Missionare entsprungen wäre, daß das, was die Heiden mit *hailag-*, mit *wīh-*, mit ἅγιος und ἱερὸς „meinten", in etwas Wesentlichem *verwandt* sei mit dem, was die christlichen Missionare mit *sanctus* und *sacer* „meinten".

Und auch als die Urchristen die aus der heidnischen Sakraltradition stammenden Wörter *sanctus* und *sacer* – und im Osten ἅγιος und ἱερὸς – übernahmen, um damit das Sakralerlebnis des Evangeliums, das zuerst mit aramäischen Worten ausgesprochen worden war, zum Ausdruck zu bringen: da haben auch sie, denen die Gegensätze der neuen Botschaft gegenüber dem antiken Heidentum ganz gewiß in voller Stärke in der Seele lebendig waren, *trotzdem* die griechischen heidnischen Bezeichnungen des Heiligen als geeignete Wiedergabe des Gemeinten angesehen (ohne daß, soviel ich weiß, ein Widerstand dagegen wirksam geworden wäre oder sich durchgesetzt hätte).

Diese Wortgleichsetzungen aber können, sowohl bei der urchristlichen Mission wie bei der späteren Missionierung anderer Völker, nur deshalb mit so dauernder Wirkung vollzogen worden sein, weil den Missionaren das dem christlichen Heiligen und dem heidnischen Heiligen *Gemeinsame* so wesentlich schien, daß seine außerchristlichen Bezeichnungen trotz des Differenten ohne Gotteslästerung beibehalten werden durften.

Und es scheint (doch das wäre noch im vollen Umfang empirisch möglichst genau nachzuprüfen!), als ob die christliche Mission in *allen* Sprachkreisen der Ökumene, in die sie eindrang, dort heimische Wörter vorgefunden habe, die den Missionaren zur Wiedergabe von *sanctus* und *sacer* geeignet und würdig erschienen.

Wenn dem aber so war, dann stehen wir vor einem Tatbestand, der unsere ernsteste Aufmerksamkeit verdient: dann gab es in allen Sprachen, in denen solches geschehen konnte, trotz aller zweifellos vorhandenen Differenzen sozialer, zivilisatorischer, intellektueller, individualpsychologischer und völkerpsychologischer Art (die kein Besonnener leugnen wird!) *ein gemein-menschliches Grund-Erlebnis*, das, unbeschadet aller historischer Differenzen, mit den in Synonym- und Übersetzungsketten aufscheinenden Wörtern *sanctus, sacer,* ἅγιος, ἱερὸς, *hailag-, wīh,* slawisch *sveti* usw. usw. bezeichnet werden konnte und „durfte".

Wenn dem aber so war, dann haben wir in dem psychischen Phänomen der Heilighaltung ein menschliches *Urphänomen* zu sehen.

Dieses bedeutet jedoch, wie ich glaube, nicht, daß es nicht Menschen gebe und, wie ich vermuten möchte, zu allen Zeiten und in allen Kulturkreisen gegeben haben dürfte, denen

„nichts heilig ist", das heißt, abstrakt ausgedrückt, die mit dem Wort „heilig" und seinen im oben umschriebenen Sinn synonymen Bedeutungs-„Verwandten" keine eigene psychische Erfahrung zu verbinden vermögen – so wenig wie der Blindgeborene mit dem Wort „blau" eine eigene psychische Erfahrung zu verbinden vermag oder der total Unmusikalische mit Ausdrücken, die musikalische Qualitäten umschreiben. Wem dies bezüglich der Musik fraglich erscheinen möchte, wird immerhin bei Farb-Erlebnissen zugeben, daß man dem Blindgeborenen den Begriff „blau" auf keinem außervisuellen Weg vermitteln kann.

Wie hoch der Prozentsatz von Menschen sein mag, denen der Gehalt des Wortes „heilig" tatsächlich so radikal verschlossen bleibt wie dem Blindgeborenen die Farbe, das wage ich nicht einmal zu mutmaßen. Wäre es ein ähnlicher Prozentsatz wie der der blind oder taub Geborenen? Eine experimentalpsychologische Untersuchung dieser Frage wird nicht möglich sein, da die Verdrängungs- und Verschiebungserscheinungen auf diesem Gebiet wohl viel zu kompliziert sind, als daß man Angeborenes, Anerzogenes, Aberzogenes, Selbstgewähltes und Verdrängtes überall mit Sicherheit, geschweige denn experimentell unterscheiden könnte.

Wohl aber wird es erlaubt sein, daran zu erinnern, daß die Erfahrung beweist, wie selbst in streng zum Materialismus sich bekennenden Kulturkreisen und -schichten Synonyma für das Wort „heilig" und Handlungen, die nur aus einer Tendenz zur Heilighaltung zu verstehen sind, da und dort mit oft elementarer Wucht hervorbrechen: wie anders wären die Fahrten – oder „Wallfahrten"? – ungezählter Tausender zu Lenins Sarg zu verstehen oder die mancherlei Formen von „Personenkult" oder das gewiß nicht als müde Phrase zu wertende Wort vom „heiligen Rußland" (svjataja Rus)? Ist es zu trennen von der vaterländischen Todesbereitschaft von Soldaten, die an keinen Jenseitslohn glaubten, da sie auf den Materialismus eingeschworen waren, und trotzdem ihr Land höher werteten als das eigene Leben und ihren vitalen Selbsterhaltungstrieb? Worin ist eine solche Werthaltung – an deren realer Dynamik ja niemand zweifeln kann – „letztlich" gegründet? Wer sich geistig mit der Frage auseinandersetzen will, ob Heilighaltung ein menschliches Urphänomen sei oder nicht, der sollte auch solche Geschichtstatsachen, nicht nur philologische Tatbestände, mit ins Auge fassen. Sie sind und waren geistige Realitäten. –

Wer die Entwicklung der germanischen Altertumskunde seit den Tagen Jacob Grimms in großen Zügen zu überschauen trachtet, wird sich dem Eindruck nicht verschließen, daß die Bewertung der Funktion und Bedeutung des Religiösen innerhalb der Gesamtkultur der Germanen ungewöhnlich starken Schwankungen ausgesetzt war und blieb, und daß in der Germanistik die Extrempositionen bisweilen in besonders radikalen Gegensatz getreten sind, vielleicht noch radikaler als in anderen Philologien und Kulturwissenschaften.

Jacob Grimm hat in der „Deutschen Mythologie" nach der Religiosität, nach der Frömmigkeit der Germanen gefragt. In der Vorrede zur zweiten Ausgabe (1844) steht der Satz: „Jedem Volk ist Glaube an Götter notwendig wie die Sprache." So romantisch dieser Satz klingen mag – auch in der Romantik blieb Grimms Forschen nach dem Göttlichen (nicht nur nach „Göttern") in den alten Denkmälern einsamer, als man glauben möchte. Schon ein so tief romantischer Geist wie Ludwig Uhland glaubte den geistigen Kern des Mythus von Thor (1836) in der „poetischen" Einkleidung von Naturvorgängen zu finden, und die sog. Naturmythologie, die bald zur bloßen Allegorisierung neigte, blieb für den größten Teil des 19. Jahrhunderts das für probat gehaltene Mittel, die mythologischen Überlieferungen alter Zeiten geistig fassen und auf ihren geistigen Ursprung – einen nicht-religiösen! – zurückführen zu können.

Daneben wächst bald die Auffassung empor, Mythologie sei nicht nur „poetisch", sondern sie sei schlechthin Dichtung gewesen – von anderen Arten der Literatur letztlich nur dadurch unterscheiden, daß ihre handelnden Personen nicht Menschen, sondern Götter- oder Dämonenfiguren waren und die erzählten Ereignisse eben nicht natürlich, sondern außernatürlich gewesen seien.

Der Einschnitt in die allegorische und die literarisch-ästhetische Deutung mythologischer Überlieferung, den Rudolf Ottos Buch „Das Heilige" (1917) mit seiner Umschreibung des Tremendum und des Fascinosum darstellt – er hat sich in der Deutung der germanischen Traditionen nur langsam ausgewirkt. Auch Grönbechs Werk „Vor Folkeæt i Oldtiden", in Dänemark schon 1909-1912 erschienen, dem später eine so tiefe und breite Wirkung beschieden war, ist zunächst kaum beachtet worden und hat bei Forschern wie Axel Olrik und Andreas Heusler tiefes Befremden wachgerufen[1]. Die deutsche Ausgabe von Grönbechs Werk, unter dem Titel „Kultur und Religion der Germanen" erschienen (seit 1937/39), hat mit breiterer Wirkung als seine Vorgänger die Bedeutung des K u l t e s sichtbar gemacht (den die meisten Handbücher der „Mythologie" wenig beachtet hatten). Grönbech hat mit großartiger Gestaltungskraft gezeigt, wie sehr das Streben, mit göttlicher Macht in Verbindung, in Gemeinschaft zu gelangen, das r e a l e L e b e n bestimmt hat – die Lebensordnungen der Sippe und überraschend vieler Lebensbereiche, die der moderne Mensch instinktiv dem „profanen" Alltag zuzurechnen pflegt: die Bindungen der Gemeinschaft an Friede, Ehre und Heil, den (man dürfte im Gegensatz zum materialistischen Utilitarismus wohl sagen: „metaphysischen") Wert von Kleinoden, Waffen, von Geschenken und ihrer Bindungskraft, von Gemeinschaftskräften, die in Namenwahl und Ehre, in Kauf und Pfand, in Speisegemeinschaft und Gabentausch, in Gebet und Opfer, in Spiel und Gelübde und Festfeiern lebendig waren und das Menschenleben prägten.

Der Bereich des Staatlichen und seiner Ordnungen jedoch tritt bei Grönbech hinter der Sippe und ihren Funktionen auffallend zurück und scheint bisweilen fast außer dem Gesichtskreis dieser Forschungen zu liegen, obwohl die Epoche, der dieses Werk vor allem gewidmet ist, die Zeit der großen und dauerhaften germanischen Staatengründungen war.

Diese Eigenheit von Grönbechs Germanenbild hängt wenigstens zum Teil damit zusammen, daß sein Ausgangspunkt die Sagawelt Islands war – also des einzigen Teils der Germania, der wegen der abgelegenen Lage der Insel keine aktive „Außenpolitik" hatte (Islands Einverleibung in das norwegische Königreich war für die Insel ein passiver Vorgang) – und deshalb auch keinen gemeinsamen Heeresverband samt allen Sozialstrukturen, die damit verbunden sind, besessen hat: also, soziologisch gesehen, einen A u s n a h m e f a l l unter den germanischen Staats- und Sozialgebilden darstellt, was merkwürdig selten beachtet wird.

Darüber hinaus wirkte sich bei Grönbechs verhältnismäßigem Desinteressement für die überfamilialen Sozialformen und deren Bezeichnung zur religiösen Sphäre aber wohl auch die Tatsache aus, daß ja auch sein Wirken zeitlich in diejenige Epoche der europäischen Geschichte fällt, die durch die fortschreitende Loslösung des Staates vom Religiösen so tiefgreifend bestimmt war, daß die radikale Entheiligung und Säkularisierung des Staates vielen Zeitgenossen nicht nur als ein erstrebtes Ziel, sondern als eine sachliche Selbstverständlichkeit erschien, die nur durch eine freilich jahrhundertelange Fehlentwicklung gestört worden sei – aber eben deshalb für die Zeit v o r solcher Sakralisierung der Staaten (in der man meist ihre Klerikalisierung sah), sozusagen als geschichtlicher Normalzustand angesehen werden dürfe – und daher auch für die „Urzeit" und für die vorchristlichen Geschichtsepochen vorausgesetzt werden dürfe.

Wo eine negative Antwort auf die historische Frage nach Sakralkräften in der Lebensordnung für so selbstverständlich galt, daß man diese Frage gar nicht erst formulierte und zur Diskussion stellte, sondern mit „Selbst-Verständlichkeit" von der Prämisse ausging, eine wesentliche und wesenhafte Beziehung zwischen Staatsordnung, Sozialordnung, Lebensordnung und Religion könne es gar nicht gegeben haben, vielmehr sei grundsätzlich von einer primären Religionslosigkeit und Profanität des Staatsgefüges und des gesamten Sozialgefüges auszugehen: dort möchte ich diesen als selbstverständlich vorausgesetzten Grund-Satz als „Profantheorie" bezeichnen: auch bei denjenigen Forschern und Forschungsrichtungen, denen die Annahme eines primären Profan-Charakters der Kultur und Lebensordnung gar nicht als eine „Theorie" galt, sondern als eine Selbstverständlichkeit, die gar keines Wortes der Erörterung bedürfe.

Es soll mit der Bezeichnung „Profantheorie" natürlich nicht a priori postuliert werden, daß diese Geschichts-Theorie falsch sein müsse – so wenig dies mit dem entgegenzusetzenden Ausdruck „Sakral-Theorie" postuliert wird.

Wohl aber darf daran erinnert werden, daß jede Theorie (es gibt ja richtige und falsche!) erst dann als Prämisse für weitere Schlüsse verwendet werden sollte, wenn sie zuvor bewiesen oder doch wahrscheinlich gemacht ist. Im letzteren Fall wird es die Aufgabe weiterer Forschungen sein, eine solche Theorie entweder zu verifizieren oder zu widerlegen.

Wem es in Zweifelsfällen von vorneherein wahrscheinlicher ist, daß ein geschichtliches Phänomen als profan und nicht als sakral anzusehen sei, der wird, wenn er nicht einem blossen Vor-Urteil zum Opfer fallen will, sich fragen müssen, ob die betreffende Epoche, resp. Sozialschicht sich wirklich als ganz oder doch vorwiegend profan erweise (wie es das Abendland und seine geistigen Trabanten in der modernen und modernsten Zeit in zunehmendem Maße zu werden scheinen).

Wem es umgekehrt in Zweifelsfällen von vorneherein wahrscheinlicher ist, daß ein geschichtliches Phänomen als sakral, nicht als profan anzusehen sei, der wird, wenn er nicht einem bloßen Vor-Urteil zum Opfer fallen will, sich fragen müssen, ob die betreffende Epoche, resp. Sozialschicht, sich im übrigen als ganz oder doch vorwiegend sakral strukturiert erweise. (Daß es solche Epochen, resp. Sozialschichten wirklich gegeben hat, sollte nicht prinzipiell angefochten werden: man kann es u.a. „quantitativ" aus demjenigen Anteil des wirtschaftlichen Sozialproduktes ablesen oder wenigstens erahnen, der an Sakralbauten oder Sakralopfer gewendet wird, so an Kirchen- und Tempelbauten oder an Opfergaben – und aus deren Wert, auch aus ihrem geistigen und kulturellen Rang.) –

Gegen die Unterscheidung von „Sakraltheorie" und „Profantheorie" wird man einwenden können, es werde damit die Alternative „profan" oder „sakral" als ein ausschließendes Entweder-Oder dargestellt. Aber gibt es denn da keine Zwischenstufen?

Zweifellos gibt es solche. Nur wenn die Profantheorie behaupten wollte, a l l e s in einer bestimmten Kultur oder Epoche sei profan oder profan gewesen, oder wenn die Sakraltheorie behaupten wollte, nichts in dieser Kultur oder Epoche sei profan gewesen, wäre jener Gegensatz ein ausschließender. Aber solche theoretische Extrempositionen dürften selten sein.

Erstens lehrt schon die Tatsache, daß es in alten und jüngeren Geschichtsepochen scharf umgrenzte heilige Zeiten und heilige Räume gibt, ganz klar, daß außerhalb dieser Grenzen ein *„profanum"* beginne. Je schärfer in einer Kultur das Heiligtum (heiliger Raum oder heilige Zeit, auch heilige Handlung) als etwas Höheres denn das Alltägliche empfunden wird, um so schärfer wird diese Abgrenzung ernstgenommen werden. Indessen verdient es die Auf-

merksamkeit nicht nur des Philologen, daß das lateinische Wort *profanus* auch das „Profane", das Unsakrale bemerkenswerterweise dadurch bezeichnet, daß es „ v o r " dem Heiligtum, „vor" dem *fanum* liegt. Das Profane, das dem Rationalisten so leicht als das Selbstverständliche und Primäre, als das psychologisch und historisch Ursprüngliche erscheinen will, wurde also zumindest im Römischen vom *fanum* her als dessen Negation definiert! Sprachstrukturell gesehen: die Konzeption des Sakralen ist bei dieser Begriffs- und Wortprägung das Primäre, und das Profane wird erst von diesem Primären her sekundär bestimmt.

Zweitens aber gehört zu diesem Thema die Tatsache, daß es in der uns bekannten Geschichte alle Stufen von „Profanisierung" gibt. Wo Religiöses zum un-„beseelten", ent-seelten Betrieb entartet, wo sinnvolle Formen zu bloßen „Formalitäten" werden, da handelt es sich offenbar um „ S e k u n d ä r - P h ä n o m e n e ". Die Wissenschaft würde, wie mir mit großer Überzeugungskraft scheinen will, sehr weise handeln, wenn sie sich bemühte, solche Erscheinungen, die nur als „Um-Deutungen" oder „Um-Funktionierungen" anderer, älterer, ursprünglicherer, anderssinniger Phänomene zu verstehen sind, klar in ihrem Sekundär-Charakter zu erkennen und theoretisch und praktisch anzuerkennen. Ein sich zersetzendes Eichenblatt, ein verwesender Tierkörper sind in ihrer Struktur, ihren noch verbliebenen Resten von Gestaltetheit (Rippen, Umrisse usf.) nur dann zu verstehen, wenn man begreift, daß sie vor ihrer Zersetzung durch Kräfte geformt worden waren, die nicht identisch mit den Zersetzungskräften waren. Wo eine Form geistig „entleert" worden ist, wie es z.B. im Rechtsbrauch zu geschehen pflegte, ehe diese „formalisierten" Formen dann abgeschafft wurden, dort wird der Historiker nach den ursprünglichen, den Primär-Formen fragen dürfen – die immer ursprünglich „sinnvoll", ja – sit venia verbo – „beseelt" gewesen sein werden. Der konservative Goethe läßt 1796 seinen Lothario vom „Lehns-Hokus-Pokus" sprechen und dessen Abschaffung wünschen (Lehrjahre VIII, 2). Man wird diesen tatsächlich schon untergangsgeweihten Spätformen aber nur gerecht, wenn man ihren Sekundärcharakter versteht und nicht etwa ihre Spätstrukturen für primär hält und sie in frühere Stadien zurückprojiziert. (Moderne Folkloristik bietet zahllose einschlägige Anschauungsmaterialien.)

Beispiele von sekundärer Profanisierung bieten historische und Alltagserfahrungen in praktisch unbegrenzter Fülle. Schwieriger scheint mir das Problem, ob auch sekundäre Sakralisierungen profaner Phänomene vorkommen, und in welchem Umfang solche etwa als typisch anzusehen seien?

Es braucht in diesem Zusammenhang wohl nicht von den verschiedenen Versuchen gesprochen werden, künstliche Kulte zu erdenken, wie das manche sektenartige politische und andere Gruppen auch im 20. Jahrhundert unternommen haben. Solche Experimente scheinen an sich totgeboren, wie der Versuch der Französischen Revolution, die Raison zur Göttin zu erheben. Die Lächerlichkeit, die diesem Unternehmen anhaftete (Robespierre ist daran gescheitert), ist darin begründet, daß man einen Kult nicht „machen" kann. Wo er eingesetzt oder gestiftet wird, dort wird es, wenn wir recht sehen, immer das charismatische Erlebnis eines gnadenhaften Sich-Näherns der Mächte, denen der Kult dienen will, sein, was eine solche Handlung trägt und sie lebendig hält. Die so oft vertretene (und für bestimmte Geisteshaltungen als typisch anzusehende) Annahme, daß Kult und religiöse Vorstellungen durch bewußten Betrug von Personen, die selber nicht daran glaubten, ersonnen worden seien, ist durch die historischen Erfahrungen, die uns zugänglich sind, nicht bestätigt worden. Das historische Phänomen des Islam etwa aus einer Betrugs-Gesinnung Mohammeds herzuleiten, ist bisher noch keinem gelungen. Wir wissen andererseits mit Sicherheit, daß Kulte

sich durch riesige Zeiträume am Leben halten können. Wo jenes Erleben abstirbt, wird die entleerte Form entweder aus nicht-religiösen Ursachen beibehalten werden oder sie wird sich als Belustigung halten (man denke etwa an die seit Jahrtausenden nachweisbaren Formen von Schiffswagenumzügen).

Von hohem auch theoretischem Interesse aber scheinen mir die Fälle, in denen ein „typisches", nämlich durch Analogiefälle aus anderen Epochen und Kulturen als weitverbreitet, wenn nicht sogar „allgemein-menschlich" ausgewiesenes kultisches Verhalten sich e n t g e g e n der herrschenden Doktrin durchsetzt.

Soweit der Außenstehende das beurteilen kann, scheinen die erregten Diskussionen über den „Personenkult" im sowjetischen Bereich zum Anlaß zu haben, daß nicht nur gegenüber jeweils politisch mißliebig gewordenen Persönlichkeiten ihr „Kult" (dieser Ausdruck, russisch kul't ličnosti, beherrschte ja diese Debatten und Kämpfe) unterbunden werden sollte, sondern daß überhaupt die Tendenz besteht, hervorragenden Personen einen „Kult" zu widmen, was mit dem Gedankensystem des Materialismus offensichtlich unvereinbar erscheint und deswegen theoretisch und praktisch angegriffen wurde.

Es wäre eine interessante (wenngleich von mir keineswegs zu beantwortende) psychologische Frage, wie der „Fetischismus", der mit persönlichen Besitztümern, z.B. Kleidungsstücken, „vergötterter" Sporthelden usw. getrieben wird, als Ersatzhandlung für aus der Völkerkunde als archetypisch ausgewiesene Kultformen anzusehen sei.

Ein an typologisches Denken und Sehen Gewöhnter wird nicht umhin können, diese Züge mit analogen Erscheinungen in anderen Kulturen zusammenzusehen – und daran die Dynamik dieses „Typus" abzulesen zu suchen.

Und was meint ein zu materialistischem Denken erzogener Soldat, wenn er seinem Land sein Leben freiwillig opfert? Ist eine solche Verhaltensweise psychologisch etwa aus wirtschaftlichen Überlegungen ableitbar? Etwa aus dem Gedanken-Gang: „Wenn ich mich jetzt in diese lebensgefährliche Lage begebe, in der ich wahrscheinlich – oder sicher – sterbe, dann werden für irgendwelche Überlebende wirtschaftlich positive Folgen entstehen"? Werden in solchen Lagen nicht überwirtschaftliche Ideen das Handeln lenken? Man muß theoretischem Denken zuliebe sehr tief in Verachtung der Wirklichkeit versunken sein, wenn man seelische Tatbestände wie den der Bereitschaft zur Selbstaufopferung für praktisch irrelevant und historisch uninteressant erklärt, weil sie logisch inkonsequent seien. Wir glauben, daß es um eine Geschichtsbetrachtung, die so denkt, auch in theoretisch-szientifischer Hinsicht schlecht bestellt ist. Daß einem Menschen sein Land „heilig" sein könne, dafür bietet die alte Geschichte Griechenlands oder Roms, nicht nur die Neuzeit, genügend Beispiele, die man zwar belächeln oder bedauern, nicht aber als historisch irrelevant qualifizieren kann.

Diese und viele andere Tatbestände scheinen darauf hinzudeuten, daß Heilighaltung zu den Ur-Bedürfnissen der Menschheit gehört. Völkerkunde und Geschichte scheinen einander in diesem Punkt zu bestätigen.

Wenn dem aber wirklich so sein sollte, dann würden diejenigen Epochen, bzw. diejenigen Kultur-Schichten, in denen den Menschen oder einer Mehrzahl von Menschen tatsächlich „nichts mehr heilig ist", sich als in ihrem seelischen Bestand d e f e k t erweisen und wissenschaftlich unter diesem Aspekt zu beurteilen sein.

Man wende nicht ein, daß es ein logischer Widerspruch und deshalb realiter unmöglich sei, daß etwas, das zum Ur-Bestand „der" menschlichen Psyche gehöre, einer oder vielen

Psychen fehlen oder aber ihnen entzogen sein könne.

Ich darf, statt des Versuches einer logischen Rechtfertigung, ein Beispiel aus der Literatur anführen, bei dem jeder sich fragen mag, wieweit dabei (über die profunde individualpsychologische Durchleuchtung hinaus) Überindividuelles ausgesagt sei.

Dostojewskijs Iwan Karamasow spiegelt (wie mehrere bedeutendste Figuren gerade der russischen Literatur jener Krisenzeit) die Lage eines *homo religiosus,* der die geistigen Einwände, die die Ratio gegen das Irrationale erhebt, intellektuell nicht zu bewältigen vermag, aber „im Tiefsten" seinem religiösen Bruder Aljoscha recht gibt – ein geistig Zerspaltener (mit einem extrem rigorosen, vor Selbstpeinigung bis zur Selbstzerstörung nicht zurückschreckenden Wahrhaftigkeitsfanatismus), der aber in Wirklichkeit nicht einmal entfernt in die Versuchung gerät, sich bei einem materialistischen Weltbild zu „beruhigen".

Die Frage darf wohl gestellt werden, wieviele Geister der Epoche, in der das Abendland und seine Schüler vom Materialismus und Positivismus beherrscht waren und sind, sich mit dieser Lehre wirklich „zufrieden" gegeben haben: nicht bloß theoretisch (das ist eine vielleicht nur „akademische" Frage von möglicherweise nur sekundärem praktischen Interesse), sondern auch praktisch – das heißt: in ihrem Handeln, ihrem Werten und Wollen.

Es ist hier nicht der Ort, um auf diese für die Zeitgeschichte des Abendlandes und seiner Trabanten so zentralen Erscheinungen einzugehen. Es sei nur die – allerdings sehr ernst gemeinte – Frage gestellt: Läßt sich ein Zusammenhang erkennen zwischen der wilden Unruhe einer Generation, die sich bis zum extremen Destruktivismus führen läßt, und der Tatsache, daß ihr nichts als „heilig" gelten soll? Denn die metaphysische Heiligung beruflicher, besonders wirtschaftlicher Tüchtigkeit war im Puritanismus, wie vor allem Max Weber so schlagend erwiesen hat, „innerweltliche Askese" und gewiß nicht bloße Heuchelei, hat aber keineswegs den ganzen historischen Raum ausfüllen können, in dem das Wirtschaftliche als der oberste Wert des Lebens proklamiert oder praktisch anerkannt wurde und wird. Auch die metaphysische Würde der Wahrheitssuche und Erkenntnis ist mit dem Ausschalten metaphysischer Erkenntnisziele (an die Jahrtausende geglaubt hatten) verloren gegangen oder hat sich in einen formalistischen Erkenntnisfanatismus verwandelt, der merkwürdig oft nicht mehr zwischen wesentlichen und unwesentlichen Erkenntnissen unterscheiden mag, resp. kann, und deshalb in typischer Weise auch beim Streit um Fragen „pathetisch" zu werden liebt, deren Lösung niemandem, auch nicht den Streitenden, wesentlich sein kann.

In einer Generation, der die Heiligtümer entzogen werden sollen, werden gerade diejenigen am unruhigsten werden, die sich am heftigsten nach solchen Werten sehnen, welche nicht auf die vom Utilitarismus noch zugelassenen Ziele wie Wirtschaftsnutzen „zurückgeführt" werden können. Diese Unruhe wird bei solchen am aggressivsten und gefährlichsten sein, bei denen sich die Wert-Sehnsucht nicht mit Wirtschaftsnutzen oder Komfort oder artifiziellen Rauschzuständen usw. als „letzten" Werten abspeisen läßt. Iwan Karamasow ist gefährlicher als seine materiell zu befriedigenden Alters- und Epochegenossen.

Wenn es aber zum Wesen „des" Menschen gehören sollte, daß ihm etwas heilig sei – und dieser Wert wird notwendig über das Materielle hinausführen, wie das auch jene dem philosophischen Materialismus widerstreitenden Verhaltungsweisen in sehr ernstzunehmender Art beweisen – : dann ergibt sich daraus für die Wissenschaft unter vielen anderen auch die Frage, ob sie sich nicht wesentlicher Mißdeutungen schuldig macht, wenn sie den sog. „primitiven" Kulturen und Kulturstadien die seelische Kraft der Heilighaltung absprechen will. Wenn die Wissenschaft das Wort „primitiv" nicht zu etwas Minderwertigem herabwürdigen wollte, sondern es in dem Sinn des lateinischen *primitivus*: „zu den Anfängen gehörend" belassen würde, dann dürfte sie das Urtümliche ebensowenig entwerten wie man Jugendlichkeit gegenüber dem Alter entwerten sollte. Welcher Forschungsreisende aber hat wohl nachweisen können, daß urtümlichen Völkern und Kulturen die Heilighaltung fremd sei? Es ließen sich leicht große Sammlungen von Beispielen dafür anlegen (und nicht nur aus der völkerkundlichen, auch aus der volkskundlichen und religionsphänomenologischen Literatur), daß die „primitiven" Gedankengänge, die viele Forscher ihren Beobachtungsobjekten zuschreiben, ernst von den Beobachtern selber in ihre Objekte hineingetragen worden sind: man denke etwa an Levy-Brühls berühmte Kategorie des „prälogischen Denkens", die er am Ende seines Lebens selbst zurückgezogen hat. Die Feuerlandindianer, denen der junge Darwin nach einem sehr kurzen Aufenthalt jede Religion absprach, haben sich für Gusinde, der jahrelang bei ihnen lebte und ihre Sprache lernte, und für Koppers, der ebenfalls ihr Vertrauen gewann, als Träger einer weitgehend vergeistigten und zweifellos „wertenden" Religiosität erwiesen. Beide Forscher haben auch die Jugend- und Stammesweihe dieses besonders urtümlichen Volkes selbst mitgemacht (von deren Existenz ältere Missionare keine Ahnung hatten) und tiefe Einblicke in ihr Denken gewonnen[2]. Das seit Darwin als Generalbeispiel einer urtümlichen Kultur ohne Religion geltende Bild der Feuerland-Indianer hat sich eindeutig als irrig erwiesen. Diese urtümlichen Menschen waren offenbar nicht „profan".

Wie aber steht es um die Bedeutung religiöser Kräfte im germanischen Altertum?

Niemand wird leugnen, daß der Name der von Tacitus als *terra mater* bezeichneten *Nerthus* etymologisch identisch ist mit dem an. Gottnamen *Njǫrðr*, daß der göttliche Ahnherr *Mannus* mit dem indischen Stammvater der Menschen *Manus* und dem phrygischen Urahn Μάνης genetisch zusammengehört und der Gottname *Týr-Ziu* mit *Ζεύς, Juppiter* und *Dyāus pitā* etymologisch näher oder ferner zusammenhängt. Auch wird niemand bestreiten, daß die Kultortsnamen Götterkulte bezeugen und die in den Handbüchern gesammelten Belege für historische Kulthandlungen mehr als bloße Phantasieprodukte sind.

Wohl aber wird man feststellen müssen, daß einschneidende Meinungsverschiedenheiten darüber bestehen, wie tief und stark und wesentlich die Wirkung religiöser Kräfte auf die r e a l e Geschichte, auch auf die tatsächliche Lebensgestaltung der Germanen gewesen sei, und daß im 20. Jahrhundert besonders der Einfluß Andreas Heuslers, eines der bedeutendsten, auch menschlich imponierendsten Männer unserer Wissenschaft, ein weitgehend profanistisches, unsakrales Bild der frühgermanischen Geschichte und Geisteskultur gezeichnet hat und damit eine außerordentlich starke Wirkung auf die Germanistik ausgeübt hat.

Zwar ist es psychologisch leicht zu begreifen, wenn in einer zunehmend mechanisierten Epoche, in der das Religiöse immer mehr an Bedeutung für das Denken und die Lebensgestaltung verlor, auch für die Wissenschaft die geistige Versuchung groß war, diesen Zustand für das Selbstverständliche und Normale zu halten und ihn deswegen, mehr oder minder naiv, auf die Vergangenheit zurückzuprojizieren – oder zumindest auch für die Vergangenheit die profanen Lebensfaktoren als das Wesentliche anzusprechen. Im späteren 19. und im 20. Jahrhundert hat zwar niemand geleugnet, daß schon im Altertum der Erwerbswille, das Machtstreben, die Sexualität, der Kampfwille, der Geltungswille lebensbestimmende, lebensformende Mächte gewesen seien, denn diese psychischen Realitäten kannte man aus

eigener Erfahrung und konnte sie deshalb ohne Schwierigkeit auch der Vergangenheit zuerkennen. Beim Bereich religiöser Kräfte hingegen sahen sich sowohl die Vertreter des Positivismus wie die des formalistischen Ästhetizismus in einer wesentlich anderen Lage. Denn hier fehlten einer sehr großen Zahl von Geschichtsbetrachtern die „erschließenden" Eigenerfahrungen, was daran abzulesen ist, wie leicht sie bereit waren, religiöse Phänomene als Transformationen andersartiger Erlebnistypen wie Sexualität oder Geltungswille oder Machtwille usf. zu interpretieren.

Überdies brauchte man auch nicht weit über den eigenen Lebenskreis hinauszuschauen, um anerkennen zu können, daß der Aberglaube eine sehr kräftige Potenz im menschlichen Leben bilden könne. Und soweit man die Religion einfach mit Aberglauben identifizierte, hat man sich gerne bereit gefunden, diesem nicht nur für das Mittelalter, sondern auch für das Altertum eine machtvolle Rolle zuzuweisen.

Viel schwerer hatten es die – in dieser Epoche nicht eben sehr zahlreichen – Gelehrten, die sich mit der Gleichsetzung von Religion und Aberglauben nicht zufrieden geben wollten, sondern, wie einstens Jacob Grimm oder später Wilhelm Grönbech, von der Frage heimgesucht und bedrängt wurden, ob Religion nicht mehr sein könne als Aberglaube, ob der Sinn jeder Religion, Heiliges für wirklich zu halten, immer und überall prinzipiell falsch sein müsse – und wenn dem nicht so wäre, wenn Religion auch Wahrheit zu erfassen vermöge: ob dann nicht auch alten Kulturen solche Wege des Erkennens und Erfassens von Wahrheit geöffnet sein konnten?

Wer solche Fragen nicht aus Grund-Sätzen von sich weisen zu müssen meint, dem darf die Frage als wichtig gelten: haben nicht nur abergläubische, sondern auch religiöse Kräfte auf die Gestaltung des wirklichen Lebens und dessen Wertungen – also auf die „Kultur" im weitesten Wortsinn – eingewirkt? Und wenn sie gewirkt haben sollten: war ihre Wirkung stärker oder schwächer als die des Erwerbswillens, des Machtstrebens, der Sexualität, des Kampfwillens, des Geltungswillens und all der anderen Faktoren der menschlichen Lebensgestaltung, die auch das 19. und 20. Jahrhundert aus eigener breiter Erfahrung kannte und sie deshalb nie grundsätzlich verleugnet hat, auch nicht in ihren extrem materialistischen Vertretern und Forschungsrichtungen?

Auch wem die Identität von Religion und Aberglaube ein Grund-Satz ist, an dem er unbedingt und diskussionslos festhält, der sollte zugeben, daß für den Historiker die Frage nicht nur erlaubt, sondern durchaus geboten ist, ob in jeder Epoche alle die eben genannten Faktoren (außer denen natürlich noch viele andere genannt werden könnten) gleich stark gewirkt haben? Es darf dabei immerhin an die Tatsache erinnert werden, daß jeder einzelne der eben herausgegriffenen Faktoren schon zum „eigentlichen" (monokausalen) oder doch zum wichtigsten Lebensfaktor erklärt worden ist, um das reale Gefüge der Weltgeschichte zu erklären: Anhänger von Marx, Nietzsche, Freud, Darwin, Alfred Adler – wenn schon nicht diese selbst – wären in erheblicher Anzahl zu nennen, wobei die Neigung zur „monokausalen" Geschichtsdeutung allerdings verschieden abgestuft zu sein pflegt.

Wer dagegen meint, daß auch die „allgemeinmenschlichen" Instinkte des Bereicherungswillens, Machtwillens, Geschlechtstriebs, Kampfwillens, Geltungswillens zwar in jedem normalen Menschen in irgendeinem Ausmaß vorhanden sind, jedoch sehr unterschiedlich verteilt und abgestuft sein können, der wird, angesichts der historischen Ubiquität religiöser Erscheinungen, ob er sie nun mit Aberglauben identifiziere oder nicht, auch nach deren Vorhandensein und verschiedener Gradstärke in verschiedenen Kulturen, Kulturepochen

und Sozialschichten fragen dürfen oder müssen.

Es scheint mir nun eine Eigenheit einer ganzen Reihe von bedeutenden Erforschern des germanischen Altertums, daß sie – aus individualpsychologisch wahrscheinlich sehr verschiedenen Ursachen – geneigt sind, gerade dem germanischen Altertum eine sehr geringe Bedeutung und Wirksamkeit religiöser Kräfte zuzuschreiben: eine wesentlich geringere jedenfalls als etwa in der antiken Kultur oder den Kulturen des Ostens.

Wenn diese Neigung wirklich zu Recht bestünde, dann erwiese sich das Germanentum als ein Zweig der Gesamtweltgeschichte, der durch eine weitgehende Religionslosigkeit gekennzeichnet gewesen wäre – vielleicht sogar als der wichtigste Träger religionsloser „Weltanschauung": eine angesichts der weltgeschichtlichen Rolle des Germanentums überaus weitreichende historische These – oder Hypothese.

Um den bedeutendsten, produktivsten und einflußreichsten Vertreter dieser Richtung an erster Stelle zu nennen: Andreas Heusler hat ein Bild des germanischen Altertums gezeichnet, dessen stolzestes und ihm selber offenbar wertvollstes geistiges Denkmal, die Heldensage, ihm schon in den ältesten historisch fixierbaren Stücken, den südgermanischen, als religionslos erschienen ist. Schon 1909 schrieb Andreas Heusler in einer berühmten Untersuchung[3]: „Das Wahrscheinliche ist, daß die älteste Heldendichtung der Südgermanen religionslos war, d.h. keine ausgeprägt heidnischen und keine merkbar christlichen Züge enthielt (also auch keine Götter, nur Wesen des niederen Mythus auftreten ließ)."

Diese Abhandlung Heuslers hat dann bekanntlich Hermann Schneider in seiner großen Darstellung der germanischen Heldensage als auch in dieser Frage „abschließend" bezeichnet: „Die ältesten südgermanischen Heldensagen waren religionslos."[4] Diese These hat dann die germanische Heldensagenforschung Jahrzehnte hindurch fast wie ein feststehendes Dogma oder ein unumstößliches Axiom beherrscht[5].

Wenn in diesen ältesten Heldensagen keine Götter „aufgetreten" wären, so wären sie deswegen freilich – so darf man einwenden – noch nicht als religionslos gekennzeichnet. Denn religionslos könnte man diese tragischen Dichtungen nur dann nennen, wenn ihre Dichter und ihre Helden in einem Weltbild gelebt hätten, in dem es nichts Heiliges gegeben hätte – weder heilige Mächte noch geheiligte Werte und Normen des Denkens, Wollens und Handelns.

War aber für Menschen, die sich für Abkommen göttlicher Ahnen und als blutsteilhaftig an göttlichem Ursprung hielten, wie es der *Mannus*-Mythos seit wenigstens zwei Jahrtausenden verkündet hatte und der *Yngvi*-Mythos es noch ein weiteres Jahrtausend nicht nur „lehrte", sondern darauf das Recht zur Königswürde aufbaute, dieser Herkunftsmythos nicht eine lebendige Verbindung zum Heiligen? War dieser Herkunfts-Glaube nicht von vergleichbarem Ernst wie der Glaube an eine Gottebenbildlichkeit oder der an eine Gotteskindschaft des Menschen in anderen Religionen? Diese Frage nach der Kraft solchen Glaubensernstes kann vielleicht nicht beantwortet werden. Wohl aber darf sie gestellt werden.

Sind aber Menschen, die Jahrtausende in der metaphysischen Selbstdeutung gelebt haben, welche aus dem *Mannus*- und **Ingu̯an-Yngvi*-Mythos spricht, religionslos zu nennen?

Oder hätten diese Anthropogonie-Mythen bei denjenigen Germanen nicht gegolten, die Träger der Heldensage waren? Ein solcher Nachweis ist meines Wissens nie erbracht oder auch nur versucht worden.

Für Heusler ist der Wert der Ehre, der alle Heldendichtungen beherrscht, ein Unabdingbares: ich glaube, mit vollem Recht. Aber sollte dieser Wert ein Absolutum in dem strengen Sinne dieses Wortes gewesen sein – „losgelöst" von allen anderen Werten?

Gewiß hat uns das germanische Altertum keine abstrakte Systematik seiner Lebenswerte hinterlassen. Ich bin mir aber völlig sicher, daß die metaphysische Wertung der eigenen Person, die aus dem durch Jahrtausende lebenden Glauben an eine Gottverwandtschaft des Menschen spricht, nicht „unverbunden" war mit dem Gefühl der Unverletztlichkeit seiner Ehre. Soll man jenen 60 oder 90 Generationen, für die sich der *Mannus-* und der *Inguan-*Mythos tatsächlich nachweisen lassen, eine S p a l t u n g ihres Gesamtbewußtseins zuschreiben? –

Das geistesgeschichtliche und auch psychologische Problem, um das es hier geht und das man nur dann als unwesentlich beiseite schieben dürfte, wenn sein geistiges Gewicht als nichtig erwiesen würde, ist dieses: War diesen Menschen der Glaube an ihre Gottverwandtschaft, ihr Anteilhaben an göttlicher Wesensart e r n s t ?

Ich glaube nicht, daß ein Glaube, der das eigenste Ich und dessen Wesen betrifft, sich durch zwei und drei Jahrtausende gehalten hätte und „gefeiert" worden wäre, wenn er nicht ernst genommen worden wäre. Tacitus bezeugt diese Feierlichkeit ausdrücklich: *„celebrant carminibus antiquis ... Tuistonem deum terra editum. ei filium Mannum, originem gentis conditoremque ... assignant ...* (Germania, cap. 2).

Die Selbst-Deutung und Selbst-Bewertung dieser Menschen, die aus diesen Worten spricht und die uns durch Parallelzeugnisse für die mehr als dreitausend Jahre von der Trennung der Ost- von den Westindogermanen bis zu den Tagen Snorri Sturlusons geradezu glänzend bestätigt wird[6]: diese metaphysisch-religiöse Selbst-Einschätzung der heidnischen Germanen dürfen wir, so glaube ich, sehr nahe am Mittelpunkt ihres Weltbildes vermuten. Und wir haben uns als Historiker, auch wenn solche Selbsteinschätzungen dem modernen Menschen sehr fern liegen, gleichwohl und umso intensiver zu bemühen, nachzufühlen, welches G e w i c h t diese Frage an das Innerste des eigenen Ich für die Menschen hatte, die seit Urzeiten und allermindestens durch drei Jahrtausende unter der Sonne dieses Glaubens gelebt haben[7].

Die gewaltige Selbstdeutung, die der *Mannus*-Mythos bezeugt, auch nur erahnend n a c h z u v o l l z i e h e n , fällt dem modernen Gelehrten gewiß schwer genug – und das wissenschaftliche Schrifttum scheint zu erweisen, daß die meisten Forscher dem Erlebniskreis, auf den just dieser Mythenkomplex hinweist, nicht mit dem geistigen Bestreben näher getreten sind, seine innere D y n a m i k zu erfassen. Man wird diese wissenschaftsgeschichtliche Tatsache, wie ich glaube, mit der kunstgeschichtlichen Tatsache zusammensehen müssen, daß sowohl die Literatur wie die Bildkunst der Moderne ein offeneres Auge für die Unzulänglichkeit oder für die Verworfenheit des Menschen gezeigt hat als für die Idee einer Gotteskindschaft und Gottebenbildlichkeit.

Es ist zwar in der Wissenschaft nicht üblich, solche Vor-Entscheidungen der Wissenschaft mit der Grundhaltung anderer Geistesgebiete zusammenzusehen. Gleichwohl würde eine solche Selbstbesinnung manches klären können, auch bezüglich unserer methodischen Prämissen.

Andreas Heusler hat in einer Rechenschaft über seinen Lebensgang, die nach dem Brauch seiner Basler Heimat bei seiner Beisetzung vorgelesen zu werden bestimmt war, in schlichten Worten berichtet, wie er sich in einjähriger schmerzlicher Häutung von seinem heißen

Jugendglauben trennte, getrieben von einem rigorosen Wahrheitsstreben, durch das er sich gezwungen fühlte, „Ernst zu machen mit dem entwicklungsgeschichtlichen, dem zoologischen Blick auf das Menschengeschlecht. Wir sind Tiere und wollen uns nichts Höheres einbilden, nicht von Ewigkeit träumen. Allerdings Tiere mit Gesittung – ..."[8]).

Diese Testamentbotschaft aus der Feder eines der bedeutendsten Humanisten seiner Zeit, eines der feinsten und kultiviertesten Gelehrten unserer Wissenschaft, wird man nur gerecht beurteilen, wenn man in ihnen nicht ein leichtherziges Abgleiten sieht, wie es Ibsen in seinem letzten Drama, „Wenn wir Toten erwachen", seinem jungen Rubek zugeschrieben hat, der als Bildhauer den Menschen „heimliche Tiergesichter" beizulegen beginnt, und mit diesem Abfall von seinen Jugendidealen berühmt wird. Sondern Heuslers Totenbotschaft steht vor uns als die schmerzhafte, aus asketischem Wahrheitswillen quellende Selbstentäußerungsbereitschaft eines Homo religiosus, der lieber vor dem Nichts enden wollte, als sich selbst zu belügen, da ihm der Entwicklungsgedanke unvereinbar erschien mit der Idee einer Gottverbundenheit. Da es ihm unmöglich schien, diese beiden Ideen geistig zu verbinden, fühlte er sich seit seinem 24. Jahr „religionsfrei": also das Ergebnis eines g e d a n k l i c h e n Kampfes! – „Du hast das Nächste in dir selbst getötet", hat Stefan George von Nietzsche gesagt. –

Aus diesem Seelenschicksal heraus hat Heuslers Gelehrtenblick am großartigsten solche Charaktere erschaut und nachgezeichnet, die noch vor dem Nichts aufrecht zu stehen wagen, bis sie der Tod zerbricht. Kein Forscher vor oder nach Heusler hat die steilsten Gipfel der germanischen tragischen Dichtung so unerschrocken ermessen wie er. Er wird auch deshalb ein ragender Gipfel unserer Wissenschaft bleiben, so lange diese lebendig bleibt.

Aber kann ein heroischer Nihilismus, der der totalen Vernichtung ins Auge zu schauen wagt, wirklich erklären, warum diesen Helden, auch wenn sie Giganten an tierischer Vitalität waren, das unsichtbare Gut ihrer Ehre mehr wert war als ihr „zoologisches" Leben? Keine einzige der alten Heldendichtungen, die in dieser Wertabstufung das leiseste Schwanken zeigte. An diesem Punkt kann die Forschung ganz sicher sein, auf granitenem festem Boden zu stehen. Kann „tierische Gesittung" – um mit Heuslers paradoxen Worten zu reden – es erklären, daß diesen lebensstarken, unangekränkelten Menschen ihre Ehre so fraglos mehr bedeutet hat als ihr physisches Leben? Sind die Charaktere, die der Heldensage durch Jahrhunderte unvergeßlich blieben, als „Tiere mit Gesittung" zu verstehen? Kriemhild, Hagen, Siegfried, Dietrich, Brünhild?

Wir glauben, daß von diesem Punkt aus der heroische Nihilismus, der in Heusler seinen glänzendsten und leidenschaftlichsten Sprecher gefunden hat, „weitergedacht" werden muß – auch von der Wissenschaft: dann wird sich zeigen, daß ein Mensch, dem der Wert und die Würde seiner Ehre mehr ist als das Leben, nicht vor oder unter dem Nichts steht, sondern wie unter einem unsterblichen Gestirn, dem er in freiem Entschluß die Treue hält, auch über den physischen Tod hinaus.

Soll die Wissenschaft auch nach Heusler und über ihn hinaus danach streben, dem geistigen Himmel, unter dem diese Menschen lebten, rückschauend gerecht zu werden und die Weite und Höhe seiner Wölbung zu erfassen? Oder soll sie sich an seinem heiß und bitter erkämpften Standort zufrieden niederlassen?

Es ist uns durch Heusler eine Aufgabe gestellt, die uns zu überfordern droht und uns erschrecken kann. Denn die altgermanischen Denkmäler führen uns in so ferne Höhen wie Homer oder Aichylos, vielleicht in eisigere Einsamkeiten als irgend ein antikes Werk. Jedes

unwillige Verweigern solcher Forschungs-Wege durch moderne Wissenschaftler ist deshalb psychologisch sehr wohl verständlich. Dieser Widerwille ist bisweilen deutlich zu spüren, ebenso wie die kühle und ablehnende, wenn nicht höhnische Fremdheit gegenüber dem Sinn-Kern des *Mannus*-Mythos und seiner Verwandten.

Doch wird objektiver Erkenntniswille immerhin soviel als objektiv erkennbar einräumen müssen, daß die von Heusler und seiner Schule behauptete Religionslosigkeit der Heldendichtung nicht etwa ein bloß literarhistorisches Problem darstellt.

Wäre das Weltbild dieser Dichtungen (zu den ältesten südgermanischen müßten wir den Nibelungen-, Ermanarich-, auch den Theoderich- und Hildebrand-Kreis rechnen) wirklich religionslos gewesen, so müßten nicht nur ihre Dichter selbst und deren Schöpfungen religionslos gewesen sein, sondern auch die Menschen, die just diese Dichtungen jahrhundertelang nicht vergessen konnten, sie weitertrugen und weiterformten, ohne bis ins hohe Mittelalter ihre strenge Tragik zu verleugnen. Diese treuen und verstehenden Träger und Bewahrer der tragischen Heldendichtung waren aber vom Schwarzen Meer bis England, und von Italien bis Norwegen und Island die germanischen Adelsschichten, die in eben jenen Jahrhunderten die großen Staatsgründungen vollzogen, auf denen die weitere Geschichte des Abendlandes sich aufgebaut hat.

Wären diese Menschen im Innersten religionslos gewesen, so wäre das für die Beurteilung der Kulturgeschichte und der Geistesgeschichte Europas eine schlechthin fundamentale Tatsache. Es ist deshalb wissenschaftlich gewiß berechtigt, dieses historische Problem überaus ernst zu nehmen. –

Von den vielen Fragenkreisen, die sich an diesem Punkt schneiden oder in ihm ihr Zentrum haben, sei hier – unter dem Aspekt des Gegensatzes zwischen der „Sakraltheorie" und der „Profantheorie" – der des Verhältnisses der germanischen R e c h t s -Ordnungen zum Religiösen wenigstens mit ein paar Streiflichtern berührt.

Es hat in der Zeit nach Jocob Grimm auch auf diesem Gebiet nicht an paradoxen Erscheinungen gefehlt. Die fortschreitende Trennung der Geistesgebiete, die dieses Jahrhundert kennzeichnet, brachte es mit sich, daß die „rein" juristische Behandlung dieser Tatbestände die Frage nach etwaigen religiösen Zusammenhängen vielfach gar nicht erst aufkommen ließ. Auch einem Gelehrten vom Range Karl von Amiras schien es lange eine Selbstverständlichkeit, daß das altgermanische Recht nichts mit Religion zu tun habe. Als er sich dann in die Geschichte der Todesstrafen vertiefte, kam er bekanntlich zu der Überzeugung, daß ihre Formen (und „Formalitäten") darauf deuten, daß sie als Menschenopfer anzusehen seien – und der Streit über die Berechtigung dieser Theorie dauert bis heute an.

Im Zusammenhang der hier gestellten Frage nach Sakralität und Profanität möchte ich an dieser Stelle nur dies eine fragen: wäre es nicht eine höchst seltsame Paradoxie, wenn das gesamte Rechtssystem profan gewesen wäre und allein die Todesstrafen – also das Hängen, Ertränken, Rädern usw. – „religionsbezogen"? Sollte wirklich für Menschen, denen Religion etwas bedeutete, die im Glauben an heilige Mächte lebten, die Verbindlichkeit einer Rechtszusage, eines Eides, eines Vertragsschlusses, einer Ehestiftung ohne geistige „Verbindung" mit diesem Glauben gewesen sein? Wie hätte man sich denn eine solche geistige Trennung p s y c h o l o g i s c h vorzustellen?

Wieder erhebt sich die schon oben gestellte Frage, ob wir den Menschen jener Epochen eine solche „Bewußtseins-Spaltung" zutrauen dürfen? Sollte die Bestrafung eines Diebes,

einer Ehebrecherin, eines Wortbrüchigen, die ja nicht nur kühle ethisch „wertfreie" Zweckmaßnahme war, sondern mit V e r a c h t u n g verbunden war, nicht mit dem Geistgehalt der ethischen und religiösen Menschen-Bewertung, wenn es damals eine solche gab, „verbunden" gewesen sein? Wäre ein Diebstahl, ein Ehebruch, ein Eidbruch nur im Hinblick auf das festgesetzte juridische „Regelsystem" gewertet worden, wobei, wie manche meinen, dieses Regelsystem als völlig willkürliche Setzung gegolten hätte?

Sollte die Unantastbarkeit und Unverbrüchlichkeit der Ehe oder eines gegebenen Wortes, eines Eides von diesen Menschen wirklich nicht als ein „höheres" Gesetz erlebt worden sein, sondern nur als ihre eigene willkürliche Entscheidung angesehen worden sein? Etwa so: wir bestrafen zwar den Ehebruch, aber es steht uns völlig frei, ihn morgen gesetzlich zuzulassen und moralisch zu billigen, wenn uns das beliebt.

Schon rein psychologisch wird dies nur für wahrscheinlich halten, wem die Zerspaltenheit des Lebens in unverbundene „Teil-Gebiete" wie Recht, Moral, Konfession, Kunst usw., der wir uns in der Neuzeit annähern, so selbstverständlich erscheint, daß er sie jedem Jahrhundert zuschreiben zu dürfen glaubt.

Es sei hier wenigstens ein – allerdings sehr markantes und weittragendes – Beispiel für solches „Trennungsdenken" (diesen Ausdruck prägte m.W. der Jurist Ernst Rudolf Huber) kritisch erörtert, weil es das Wesen des alten Rechts- und Staats-Denkens zentral berührt.

Am Hadrianswall wurde bekanntlich in der Nähe von Housesteads nach 150 n.Chr. von germanischen Söldnern (*Tuihanti* aus der niederländischen Landschaft *Twente*) ein Weihestein errichtet, dem Siegfried Gutenbrunner eine besonders eingehende Untersuchung gewidmet hat[9]. Es ist der Altar, der dem *Deo Marti Thingso et duabus Alaesiagis Bede et Fimmilene* geweiht war. Und am selben Ort, Housesteads, haben zwischen 222 und 235 ebenfalls tuihantische Söldner, *cives Tuihanti cunei Frisiorum* dem *Marti et duabus Alaisiagis et n(umini) Aug(usti)* einen Weihestein errichtet.

Wilhelm Scherer hat, wie bekannt, schon 1884 in diesem *M a r s T h i n g s u s* einen „Volksversammlungsgott" gesehen, und seitdem ist um diese Inschrift eine umfangreiche wissenschaftliche Literatur entstanden[10]. Da *Mars* meist als Interpretatio Romana für den germanischen **Tiwaz*, ahd. *Ziu*, an. *Týr* steht, und der Dienstag, *dies Martis*, im Germanischen einerseits durch ags. *tíwesdæg*, an. *týsdagr*, schwed. *tisdag*, dän. *tirsdag*, aleman. *ziestag* wiedergegeben wurde, anderseits aber durch *Dienstag*, dem sächsisch-fränkisch ein altes *dingesdag* entspricht[11], so hat man in diesem *„Mars"* seit bald einem Jahrhundert meist einen (oder „den") germanischen „Thing-Gott", gesehen und bei *„Thing"* an die Volksversammlung oder Gerichtsversammlung gedacht: wobei eine wesentliche Trennung zwischen diesen beiden Bedeutungen für jene frühe Zeit kaum vorauszusetzen ist[12]: das Thing war ja als Versammlung der waffenfähigen Männer zugleich Gerichtsstätte, Rechtsgemeinschaft und politische Gemeinde.

Nun hat 1964 K l a u s v o n S e e in seinem Buch „Altnordische Rechtswörter. Philologische Studien zur Rechtsauffassung und Rechtsgesinnung der Germanen" den Namen des *Mars Thingsus* von dem westgermanischen Wort **þing-* „Volksversammlung" ganz loszulösen versucht (S. 118 f.) und ihn statt dessen mit einem anderen, von ihm nur erschlossenen gleichlautenden Wort **þing-* verbinden wollen, das zu got. *þeihs* (<**þinh-*) „Zeit" oder vielleicht zu „(?) got. *þeihvo* «Donner»" zu stellen sei. Der *Mars Thingsus* wäre dann kein Gott der Volksversammlung gewesen, sondern ein Zeit-Gott oder aber ein

Donner-Gott. K. v. See stellt dabei ausdrücklich die Frage, ob „nicht auch der Gottesname **Þingsaz* unmittelbar in diesen Bedeutungsbereich gehören [könne], d.h. ohne den Umweg über *þing* «Dingversammlung»".

Wenn v. See mit dieser Vermutung recht hätte, dann schwände damit ein altes und vielzitiertes Zeugnis für die Heiligung oder Heiligkeit der germanischen Thingversammlung – und eben die Frage nach der Heiligkeit oder Profanität der alten Thingversammlung erscheint uns als ein so eminent wichtiges geschichtliches, auch religions- wie sozialhistorisches Problem, daß dabei die schärfste wissenschaftliche Aufmerksamkeit geboten ist.

Das Wort *þing-*, ahd. *thing, ding* usw.[13] ist im Westgermanischen wie im Nordischen in der Bedeutung „Dingversammlung, Gerichtsversammlung, Heeresversammlung" überaus reich und sicher belegt (s. schon Grimm, RA^4, II, S. 354), während die von v. See für westgerm. *þing-*, resp. für unser *Thingsus* postulierten Bedeutungen „Zeit" oder aber „Donner" weder im Westgermanischen noch auch im Nordischen belegt sind. Das von ihm herangezogene gotische *þeihs* „*καιρὸς, χρόνος*" könnte zwar formal mit *þing(s)-* urverwandt sein[14] (mit grammatischem Wechsel), hat aber im Westgermanischen (und Nordischen) kein Gegenstück in der Bedeutung „Zeit", weder als **þīhs-* noch als **þings*[15].

Das von v. See weiter, wenn auch mit Reserve, herangezogene „got. *þeiƕo* «Donner»" (S. 118) gehört nicht zu got. *þeihs* „Zeit", sondern hat Labiovelar (also *þeiƕo*: Joh. 12, 29; Marc. 3, 17, nicht wie v. See schreibt: *þeihvo*) und gehört wohl zu idg. **tenku̯a-*[16].

Vor allem aber ist gegen v. Sees Versuch, den Gott *Mars Thingsus* loszulösen von dem so oft belegten germ. *þings-* „Volksversammlung" und ihn statt dessen mit einem n i c h t belegten gleichlautenden **þings-* „Zeit" oder **þings-* „Donner" zu stellen, um ihn damit zu einem Zeit-Gott oder zu einem Donner-Gott zu machen, der folgende Einwand zu erheben:

Der lateinische „*Mars*", mit dem der auf dieser Inschrift gemeinte germanische Gott identifiziert ist, war bei den Römern des 1., 2. oder 3. Jahrhunderts n. Chr. weder ein Zeit-Gott noch ein Wetter-Gott noch ein Donner-Gott[17]. Auch v. See macht keinerlei Versuch, dem *Mars* der Römer eine von diesen drei Funktionen zuzusprechen.

Was aber wäre dann der Grund gewesen, den lateinischen Namen *Mars* für einen germanischen Zeit-Gott oder Wetter-Gott oder Donner-Gott zu wählen? Auch v. See gibt keinen solchen Grund an, und hat dieses Argument überhaupt gar nicht in Erwägung gezogen.

Hingegen ist die Identifizierung des lat. *Mars* mit dem germ. **Tīwaz* über jeden Zweifel erhaben, wie die Germanisierung des *Dies Martis* in ags. *tīwesdæg*, ahd. mdh. *ziestag* (alem. *zīstig* usw.), engl. *tuesday*, fries. *tiesdei*, an. *týsdagr*, schwed. *tisdag*, dän. *tirsdag* klar beweist (s.o.).

Kann aber die – sicher uralte! – Funktion des germanischen **Tīwaz* als H i m m e l s - Gott das tertium comparationis gewesen sein, das seine Gleichsetzung mit *Mars* bewirkte?

Offenbar nicht, da *Mars* in dem für die Identifizierung in Betracht kommenden Zeitraum (etwa 1.-3. Jh. n. Chr.) jedenfalls nicht ein oder der römische „Himmels"-Gott gewesen ist.

Somit muß es eine andere, und zwar eine wesentliche Funktion, die der germ. **Tīwaz* damals hatte – resp. a u c h hatte –, gewesen sein, die seine Gleichsetzung mit dem römischen Kriegsgott *Mars* in jener Zeit ermöglichte. Diese beim germ. **Tīwaz* damals vorhandene charakteristische Funktion kann aber, so viel ich sehe, nur die gewesen sein, daß er damals a u c h Gott der Krieger war (was zur Zeit der Gleichsetzung von *Mercurius* = **Wōđanaz* bei letzterem offenbar [noch] nicht die „hervorstechendste" Eigenschaft gewesen sein kann; vielmehr muß bei der Gleichsetzung mit *Mercurius* seine Funktion als Totenführer das

Entscheidende gewesen sein, wie oft gesagt worden ist).

Gewiß kann es auffallend scheinen, daß der alte Himmelsgott a u c h Gott der Krieger war, resp. geworden war: denn eine rein „logische" Ableitung der Kriegergott-Funktion aus der Himmelsgott-Funktion scheint in der Tat unmöglich. Ich wüßte auch nicht, daß eine derartige nur logisch-begriffliche Deduktion mit Erfolg versucht worden wäre. Wohl aber ist ein s o z i o l o g i s c h e r Zusammenhang zu verstehen: Wenn die Thing-Versammlung – was auch v. See nicht bestreitet – die rechtliche Körperschaft der waffenfähigen Männer, d.h. also aller Krieger des Stammes, war, dann kann der Gott des Thinges (welches ursprünglich stets im Freien gehalten werden mußte, siehe Grimm, RA^4, S. 411 ff., auch 429 f.) n u r deswegen mit dem – alten! – Himmelsgott identisch sein, weil der Himmelsgott es war, der über das Thing wachte, dem das Thing heilig war, dem es – durch den Eröffnungs-Akt des „Heiligens" – jedes Mal wieder neu geweiht und unterstellt wurde.

Seit welchem Jahrhundert dieser Himmelsgott zugleich a u c h der Gott der („politischen") Krieger-Versammlung war (Himmelsgott und himmlischer Vater war er mindestens seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. gewesen[18]): das können wir nicht wissen. Aber in der Zeit, als **Tīwaz* mit dem römischen *Mars* gleichgesetzt wurde, muß **Tīwaz* jedenfalls auch Krieger-Gott gewesen sein. Andererseits muß er, als er diese Funktion erhielt, auch noch Himmelsgott gewesen sein (denn ein plötzlicher Umsprung von der einen Funktion zur anderen, so daß die eine in dem Augenblick aufgehört hätte, als die andere begann, ist m. E. nicht denkbar).

Wie lange die Himmels-Funktion des **Tīwaz* in verschiedenen Gegenden erhalten blieb, können wir auch nicht sicher wissen, ebensowenig wie wir mit Sicherheit wissen, wann die Krieger-Funktion begann.

Da aber auch der mit *Týr* urverwandte *Juppiter* mit der Staatsversammlung wesenhaft verbunden war – als *Juppiter Capitolinus!* – und auch *Zeus* noch bei Homer Siegverleiher der Krieger war[19] (über den Machtbereich des Ares hinaus), so liegt die Vermutung nahe, daß der alte Himmelsgott, dessen Vater-Würde – wegen aind. *Dyāus pitā, Ζεῦς πατὴρ, Juppiter*, illyr. *Δειπάτορος* – schon vor der räumlichen Trennung der Ost- von den Westindogermanen bestanden haben wird (also schon im 3. Jahrtausend vor Chr.), auch seit sehr alten Zeiten Herr der Rechts- und Waffengemeinde des Volkes sein konnte: ob schon vor der Südwanderung der Protohellenen und der Italiker, mag hier unerörtert bleiben.

Wann immer dies in ur- oder vorgermanischer Zeit Wirklichkeit geworden sein mag: seit der Gott der rechtsbefugten Kriegergemeinschaft als identisch mit dem alten Himmelsgott verstanden wurde, muß das Recht dieser Kriegergemeinschaft auf den Gott des Himmels bezogen gewesen sein.

Ich fasse zusammen: Der Wahrscheinlichkeitsquotient von v. Sees Annahme, daß der Name *Mars Thingsus* nicht zu germ. *þing* „Volksversammlung", sondern zu einem ganz anderen, damit nur gleichlautenden germ. Wort *þing* = „Zeit" oder aber *þing* = „Donner" gehöre, ist mathematisch gegeben durch die sehr große Zahl von Belegen für die Bedeutung von *Thing* als „Volksversammlung" einerseits und das völlige Fehlen von Belegen für **þing* in der Be deutung „Zeit" oder „Donner" andererseits. Kultur- und religionsgeschichtlich erledigt sich v. Sees Hypothese überdies dadurch, daß der römische *Mars* im 1.-3. Jahrhundert n. Chr. (übrigens auch vorher und nachher) weder Zeit-Gott noch Donner-Gott gewesen ist.

Dazu kommt aber noch, daß die beiden Göttinnen-Namen, die jene Inschrift am Hadrianswall neben dem *Mars Thingsus* nennt, nämlich *Beda* (dat. *Bede*) und *Fimmilena* (dat. *Fimmilene*), wie man längst gesehen hat[20], ebenfalls T h i n g -Gottheiten sind, und zwar friesische:

Richard Heinzel hat schon 1884 erkannt[21], daß diese beiden Göttinnen-Namen mit den friesischen Thing-Bezeichnungen *Bod-thing* und *Fimel-thing* zusammenzustellen sind. Und der oben (S. 89) genannte zweite *Alaisiagen*-Stein ist ja durch *cives Tuihanti cunei Frisiorum* errichtet worden, steht also in unmittelbarer Beziehung gerade zu friesischen Traditionen.

Wenn v. See dazu nur sagt, daß diese friesischen Thing-Bezeichnungen eine „auffallende Ähnlichkeit" (S. 119) mit jenen zwei Göttinnen-Namen haben, so kennzeichnet das die Situation keineswegs ausreichend. Denn diese beiden Wort-Paare – einerseits *Beda : Fimmilena*, andererseits *Bod-thing : Fimel-thing* sind ebenso markante wie im übrigen isolierte Namen (zu *fimelding* vgl. Grimm, RA[4], II, S. 467). Um so weniger kann ihr kombiniertes Vorkommen im Zusammenhang gerade mit den Friesen (und das dreimalige *„þing-"* in *Thingsus,* in *Bod-thing* und in *Fimel-thing*) auf einen bloßen „Zufall" geschoben werden. Und die Frage v. Sees, ob man „die mittelalterlichen Gerichtstermini der Friesen ohne weiteres [?] für die Römerzeit voraussetzen dürfe", wird man deshalb mit einer der Seltenheit jener Wort-Paare mathematisch proportionalen Wahrscheinlichkeit bejahen dürfen. Der Wahrscheinlichkeits-Quotient, daß hier ein Zusammenhang besteht, ist dadurch bestimmt, daß jenes Wort-Paar sonst in der ganzen germanischen Welt nicht vorkommt, nur hier, und da beide Male im Zusammenhang mit den Friesen, andererseits im Zusammenhang mit *„þing"*.

Dieser logische Tatbestand dürfte eindeutig sein. Aber v. See geht noch weiter.

Er schreibt (S. 120, Zeile 2 ff.): „Man wird überhaupt daran zweifeln können, ob im römischen Söldnerheer die germanische Dingverfassung so lebendig war, daß man einem «Dinggott» einen Weihestein setzte und dazu Gottheiten erfand [!], deren Namen – wenn sie wirklich Rechtstermini darstellen – schon ein spezialisiertes Rechtsleben voraussetzen".

Die germanischen Söldner, die den *Mars-Thingsus*-Stein errichten ließen, hätten also die beiden Göttinnen-Namen *Beda* und *Fimmilena* „erfunden"? Und dabei wären sie (im 2. oder 3. Jh. n. Chr.) zufällig auf zwei Namen verfallen, die zufällig an die – nach v. Sees Ansicht erst um Jahrhunderte später entstandenen – Thing-Bezeichnungen *„Bod-Thing"* und *„Fimmel-Thing"* anklangen?

Damit wird den germanischen Söldnern des 2./3. Jahrhunderts also eine wahrhaft prophetische Zukunfts-Vision zugeschrieben: Diese friesischen Legionäre des 2./3. Jahrhunderts hätten diese mittelalterlichen friesischen Rechts-Termini[22] schon Jahrhunderte vor deren Schaffung erfinderisch vorausgeahnt!

Da dieser Versuch v. Sees, die Beziehung der 3 Götternamen dieser Weihesteine, *Mars Thingsus, Beda* und *Fimmilena*, zur Thing-Ordnung zu bestreiten, außerordentliche Konsequenzen hat, so sei der kritische Leser angesichts der fundamentalen Bedeutung dieser Beleggruppe ausdrücklich gebeten, die logische Tragfähigkeit der Argumentation v. Sees genau nachzuprüfen.

Man wird – auch unter Berücksichtigung der exakt rational-mathematisch kontrollierbaren Proportionalverhältnisse zwischen Wahrscheinlichem und Unwahrscheinlichem – doch wohl sagen müssen, daß K. v. See in seinem Bestreben, den *Mars Thingsus* von der Thingversammlung loszutrennen, Unwahrscheinliches dem Wahrscheinlichen in einer erstaunlich weitgehenden Weise vorgezogen hat[23]. –

Aber v. See geht bei seiner Leugnung des Sakralcharakters der germanischen Thing-Versammlung noch viel weiter.

Der Ausdruck *at helga þing* (Grágás) dürfe nicht übersetzt werden „das Thing heiligen" (oder „das Thing weihen"). Denn nach v. See (S. 134) müsse das Wort *heilagr* und seine Sip-

pe keineswegs sakrale Bedeutung haben. „So wird z.B. die Schonung, die ein Wald zur Zeit der Schweinemast genießen soll, *hælgþ* genannt (MELR [d.i. Magnus Erikssons Landrecht] Bygn. 10: *Nu vilia bønder aldin skogh sin i hælgþ lysa ok suin a han skipa*), so wird nicht nur der Dingplatz «geheiligt», sondern auch das Heu, wenn man es mit einem Zaun umgibt (Grágás II, 467: *Manne er oc scylt at göra loggar þa of hey sin ... ef hann vill hey sin helga*), so gibt es – z.B. nach der Aufzählung in EsR [d.i. Erichs seeländisches Recht] II, 49 – ein *iulæ hælgh, paskæ hælgh* usw. („Weihnachtsfrieden", „Osterfrieden"), ferner ein *høst hælgh* („Erntefrieden") und ein *lethings hælgh* („Ledingsfrieden", d.h. Anspruch auf Unantastbarkeit innerhalb der Kriegsmannschaft)."

Auf der selben Seite (134) sagt v. See in diesem Zusammenhang (z. 2 ff.): „Wie irreführend Quellenzitate sein können, zeigt eine Bemerkung O. Höflers: «Das Thing war eine sakrale Institution, ... im Norden begegnet der Ausdruck *at helga þing* – ‚das Thing heiligen' als feststehende Formel (so im isländischen Gesetzbuch Grágás)». In Wirklichkeit besagt der Hinweis auf die Formel *helga þing* gar nichts, denn in der Grágás können auch Wald, Wiese, Heu, Hunde, zahme Bären und Schweine unter diesen oder jenen Bedingungen «heilig» und «unheilig» sein."[24]

So wäre es also, wenn v. See recht hätte, unmöglich, zu entscheiden, ob das *„helga"* (Infinitiv) einer Thingversammlung und das *„helga"* eines Schweinemastplatzes die selbe Bedeutung hatte oder nicht? Wären beide als gleichermaßen profan anzusehen, die Thingstätte und der Schweinepferch? Denn nach v. See (S. 137) wäre die „Grundbedeutung" des Wortes *heilagr* eine profane gewesen: „ganz, unversehrt, unverletzbar". Daraus sei dann der Rechtsterminus durch eine „wohl ... selbständige und sogar ältere Entwicklung" entstanden, aus der „das Wort *dann* [!]aus dem rechtlichen in den religiösen Bereich hinüberrücken konnte ..."[25] Also Primat des Profanen?

Damit wäre eine ebenso klare wie weittragende These aufgestellt: Die Grundbedeutung von *heilagr* sei gewesen „ganz, unversehrt, unverletzbar"[26]; aus dieser – weder juridischen noch religiösen – Bedeutung habe sich zunächst („wohl", siehe oben) die juridische entwickelt, und dann erst – also als dritter Schritt! – konnte das Wort ins Religiöse „hinüberrücken" (siehe oben). Die Bedeutung des Wortes *heilagr* sei somit primär profan gewesen.

v. See schließt dann dieses sein Kapitel über „Recht und Religion" (S. 103-138) mit den Worten (S. 138):

„Die Untersuchung des Wortes *heilagr* erhärtet [!] also das, was schon oben S. 131 gesagt wurde: Religiöse Elemente spielen in der altnordischen Rechtssprache keine Rolle."

Mit dieser zusammenfassenden These – die allerdings für die „Rechtauffassung und Rechtsgesinnung der Germanen" (so im Untertitel seines Buches) von grundlegender Bedeutung wäre – geht v. See einen mächtigen Schritt über das hinaus, was er noch vier Seiten vorher (S. 134, siehe oben) behauptet hatte. Dort hieß es noch, im isländischen Gesetzbuch, der „Grágás", könnten außer dem Thing „auch Wald, Wiese, Heu, Hunde, zahme Bären oder Schweine unter diesen oder jenen Bedingungen «heilig» oder «unheilig» sein". In der eben zitierten abschließenden Zusammenfassung aber wird behauptet, daß das *heilagr,* wo es im altnordischen Rechtswesen verwendet wird, stets einen profanen Sinn gehabt haben müsse. Wo das Wort *heilagr* außerhalb der Rechtsquellen einen sakralen Sinn habe oder zu haben scheine, da müßte eine sekundäre, resp. tertiäre Bedeutungsveränderung vorliegen, da das Wort nach v. See primär „ganz", „unversehrt" im materiellen

Sinn bedeutet habe[26a)], dann sekundär eine profan-juristische Bedeutung angenommen habe und erst tertiär ins Sakrale „hinübergerückt" sei, wie in Sigvats Ostfahrtgedicht (siehe Anm. 25). Im Rechtsleben und in der Rechtssprache aber sei die Sakralbedeutung von *heilag* auszuschließen.

Zu dieser These v. Sees – die unterdessen allerlei Zustimmung gefunden zu haben scheint – möchte ich sagen:

Wann wäre denn dieses sekundäre oder tertiäre Hinüberrücken des Wortes *heilag-* aus dem Profanen ins Sakrale z e i t l i c h anzusetzen?

Für die Zeit des isländischen Gesetzbuches „*Grágás*", wohl um 1250 aufgezeichnet, wo der Ausdruck *at helga þing* vorkommt, hätte nach v. See das Wort *helga* ja einen unsakralen, rein profanen Charakter besessen. Und gerade darin würde sich ja nach seiner Theorie noch der alte und u r s p r ü n g l i c h e , nämlich primär profane Charakter von *heilag-* spiegeln?

Indessen wird man denn doch wohl mit Bestimmtheit annehmen dürfen, daß in der Bekehrungszeit, also rund ein Vierteljahrtausend vor der Aufzeichnung der *Grágás*, als die Missionare das nordische *heilagr* als Wiedergabe des lateinischen *sacer* und *sanctus* geeignet fanden, dies nordische *heilagr* „bereits" eine Sakralbedeutung besaß und nicht bloßer profaner Rechts-Terminus war?

Dies bezeugt der nordische Sprachgebrauch der Bekehrungszeit in breiter Fülle, nicht nur die *Heilagra manna sögur* usw. oder der Beiname König Olafs des Heiligen (+1031) als *Ólafr helgi* (siehe etwa Fritzner, Ordbog I, S. 755 f.).

Aber wir sind sehr wohl in der Lage, die von v. See als tertiär angesehene Sakralbedeutung noch viel weiter zurückzuverfolgen – zunächst in die isländische Landnahmezeit:

Als Þórólf Mostrarskegg bei seiner Landnahme, die er nach dem auch sonst wohlbezeugten Orakel der Þórsäulen vollzog, auf der von ihm nach *Þór* benannten Halbinsel *Þórsnes* dem Berg, den er als seinen und seiner Sippe Totenberg ansah (oder ausersah), den Namen *Helgafell* gab, der noch heute lebt, da wollte er mit diesem Namen *Helgafell* gewiß als eine heilige Stätte, nicht nur als eine „profanrechtlich geschützte" Stelle bezeichnen. Die Eyrbyggjasaga schreibt über die Errichtung des Tempels u.a. (IV, 9 ff.): „*Til hofsins skyldu allir menn tolla gjalda, ok vera skyldir hofgoðanum til allra ferða, sem nú eru þingmenn hǫfðingum, en goði skyldi hofi upp halda af sjálfs síns kostnaði, svá at eigi rénaði, ok hafa inni blótveizlur.*

Þórólfr kallaði Þórsnes milli Vigrafjarðar ok Hofsvágs. Í því nesi stendr eitt fjall: á því fjalli hafði Þórólfr svá mikinn átrúnað, at þangat skyldi engi maðr óþveginn líta, ok engu skyldi tortíma í fjallinu, hvárki fé né mǫnnum, nema sjálft gengi í brott. Þat fjall kallaði hann Helgafell, ok trúði, at hann mundi þangat fara þá er hann dœi, ok allir á nesinu hans frændr. Þar sem Þórr hafði á land komit, á tanganum nessins, lét hann hafa dóma alla, ok setti þar heraðsþing; þar var ok svá mikill helgistaðr, at hann vildi með engu móti láta saurga vǫlinn, hvárki í heiptarblóði, ok eigi skyldi þar álfrekr ganga, ok var haft til þess sker eitt, er Dritsker var kallat."[27]

Þórolf stiftete also an der Stelle, wo „Þór mit den Säulen an Land gekommen war" („*Þórr var á land kominn með súlurnar*", IV, 5) und ihm die Landnahme angewiesen hatte, ein Bezirkþing, und es war dort eine so „große" heilige Stätte (*helgistaðr*), daß er sie in keiner Weise verunreinigen ließ, auch nicht durch feindliches Blutvergießen. – Sind alle diese Züge profan, nur „juridische Unverletzlichkeit" bezeugend? Sowohl die Benennung dieses Strandbezirkes nach *Þór* – die ich als *Þór*-Weihung des *nes* ansehe –, der Totenberg, der durch das

Þór-Orakel bezeichnete Platz, seine strenge Reinhaltung?

Später geht der Gode Snorri auf das Helgafell, um dort Rat zu pflegen, denn er glaubt, daß Ratschlüsse, die dort gefaßt werden, sich verwirklichen[28]. Bedeuten also der Name *Helgafell, Þórsnes* und der *helgistaðr* des Bezirks-Þings (*heraðsþing*) im Sinne v. Sees nur „profane" juristische Unverletzlichkeitsbestimmungen? Das wäre sowohl mit dem Text wie mit den (authentischen!) Ortsnamen unvereinbar. Ich will nicht unausgesprochen lassen, daß ein derart „profanistisches" Trennungs-Denken mir ebenso aller Psychologie wie allem geistesgeschichtlichen Realismus Hohn zu sprechen scheint. Aber wenn v. Sees mit so uneingeschränkter Schärfe vorgetragene Schluß-These, daß religiöse Elemente in der altnordischen Rechtssprache „keine Rolle spielten" (s.o.), wirklich zuträfe, dann müßte man wohl erwarten, daß sie auch im Recht des Nordens keine Rolle gespielt hätten?

v. See hat bei seiner Argumentation, daß *heilagr* ursprünglich nicht „heilig" (im sakralen Sinn) bedeutet haben können, die Zeugnisse der Eyrbyggjasaga über das *Helgafell* ebenso ignoriert wie die von Magnus Olsen untersuchten norwegischen Ortsnamen *Helgakr, Helgaland* (über 40 Vorkommen), *Helgasetr, Helgeimr, Helgetun, Helgeфen*[29].

Wir stehen offenbar vor der Frage: Sollen alle diese Namen, von denen zumindest der größte Teil aus vorchristlicher Zeit stammt, ein „profanes", nämlich „rein juristisches" *Helg-* enthalten? Oder sollen sie erst dann gebildet sein, nachdem *heilag-* die nach v. See bloß tertiäre sakrale Bedeutungsstufe erreicht hätte? Dann müßte der von v. See angenommene Übergang des Wortes *hailag-* von der Profan- zur Sakralbedeutung immerhin in tief vorchristlicher Zeit erfolgt sein.

K. v. Sees These, daß wir im germanischen Wort *hailag-* ein ursprünglich rein profanes Wort zu sehen hätten, nötigt uns offenbar zu der Frage: Wann wäre denn die Sakralisierung von *hailag-* z e i t l i c h anzusetzen?

Vorchristliche Ortsnamen des Nordens bezeugen die Sakralbedeutung ebonso wie die skaldischen und eddischen Belege, etwa *blóta heilag goð*: Ragnarsdrápa II, 6; *heilagt tafn* von Baldrs Leiche: Húsdrápa 9; *heilug hjúpa, goðum signuð* Ragnarsdrápa VI, 3; ferner Vǫluspá, Str. 1, 19, 27, Grímnismál, Str. 4, 22, 29 usw.[30] Dazu im Beowulf *hālig god* (V. 381, S. 553), *halig dryhten* (V. 686) und die durchwegs sakralen Belege von ags. *hālgian* und *hālig*[31].

Bei Wulfila ist das Wort nicht belegt, aber auf dem gotischen Goldring von Pietroassa – wohl aus dem 4. Jahrhundert – steht bekanntlich in Runen **gutaniowi-hailag**. Wolfgang Krauses Meinung war, daß *hailaga* (zu *haila-* „heil, ganz") „die Unversehrtheit, Unantastbarkeit im kultischen Sinn ausdrückt"[32], und glaubte, daß die Inschrift „am ehesten zu lesen und zu übersetzen" sei: „Der Goten Erbbesitz, geweiht (und) unverletzlich." v. See (S. 138) übersetzt: „Der Goten Eigentum, heiliges Weihtum", fügt aber hinzu: „Freilich tritt gerade hier auch, wie mir scheint, die eigentliche [!] Bedeutung zutage, denn *hailag* ist der Ring eben deshalb, weil er ausdrücklich als *Gutanī ōþal* deklariert wird: als «Eigentum der Goten» ist er unantastbar, jedem fremden Zugriff entzogen." – Gotisch *hailag* sei eben (so muß man v. Sees Worte wohl verstehen?) eine „eigentlich" nur eigentumsrechtliche und nicht sakrale Bezeichnung? v. See liest also aus dieser gotischen Inschrift (wohl des 4. Jhs.) heraus, daß dieses „Weihtum" (wie er runisch **wi** wohl richtig wiedergibt) „eigentlich" bloß im juridischen, nicht aber im religiösen Sinne als **hailag** angesehen worden sei. Die unausgesprochene Prämisse dieser Annahme ist wiederum, daß man dem Denken der (bei der Beschriftung des Ringes wohl noch heidnischen) Goten zuschreiben dürfe, daß

sie einen Besitz-Begriff besessen hätten, der „eigentlich" (und das hieße wohl: sowohl psychologisch wie logisch und als Rechtsterminus?) unsakral gewesen sei. [Dabei ist aber das Adjektiv **hailag** auf das Substantiv **wi** bezogen, welches auch nach v. See zu „weihen" usw. gehört!] –

Ist diese profanistische Theorie aufrecht zu erhalten? Liegt etwa in dem noch bis heute bekannten Satz: „das Eigentum ist heilig" nur der geistige Begriffs-Gehalt, daß ein Stehlen fremden Eigentums bloß „rein juristische" Folgen habe, wie z.B. das Überqueren einer Straßenkreuzung bei rotem Licht, oder das Parken eines Autos über eine bestimmte Zeit hinaus, was ebenfalls juridische Straf-Folgen nach sich zieht, und zwar nur „rein" juristische ohne Verbindung zum moralischen oder ethischen „Bereich"? Oder hängt auch noch in unserem „Denken" dem Dieb außer den rein juridischen Konsequenzen seiner Handlung etwas Irrationales an, das dem Verkehrssünder nicht „anhängt", nämlich Verachtung, die sich auch nicht mit den Kategorien eines rein rationalistischen Rechts-Utilitarismus fassen oder auch nur „verstehen" läßt? Zu solchen geistigen Grund-Fragen des Rechtes und der „Rechtsauffassung und Rechtsgesinnung" (siehe oben) vergleiche man v. See, a.a.O. S. 249: „Die Anfänge der Rechtsvorstellungen entwickelten sich wahrscheinlich ... nicht aus der kultisch gebundenen Gemeinschaftsordnung, sondern aus den natürlichen elementaren Interessen des Einzelnen."

Zu dieser (geistig und geschichtlich überaus weittragenden) Behauptung möchte ich sagen: Allerdings liegt es im „Interesse" jedes Einzelnen, daß sein Eigentum geschützt wird. Aber ist damit die ethische Ächtung und Verachtung des Diebes schon moralisch „erklärt" und psychologisch interpretiert? Es liegt ja auch in unserem „Interesse", daß die Straßenreinigung funktioniert und die Verkaufsläden genügend lang geöffnet bleiben. Aber ist die seelische Reaktion des „Normalmenschen" auf solche Schädigung derartiger „Interessen" psychologisch und ethisch wirklich im wesentlichen von derselben Art wie seine Reaktion auf Diebstahl (oder auf Wortbruch, Treuebruch, Ehebruch, Schändung – die ja alle gegen „Interessen" verstoßen)?

Ich bin nicht der Meinung, daß man solche Fragen ignorieren oder bagatellisieren darf – weder bei der geistigen Beurteilung gegenwärtiger „Rechtsauffassung und Rechtsgesinnung" noch bei der Beurteilung dieser geistigen, sittlichen und sozialen Grund-Kräfte irgendeiner vergangenen oder gegenwärtigen Kultur.

v. See aber lehnt nicht nur einen Wesenszusammenhang von Recht und Religion, sondern auch den von Recht und Ethos ab – eben im Sinn seiner rechtsutilitaristischen Auffassung[33]. Er weist statt dessen den Glauben an einen ursprünglichen Zusammenhang zwischen Recht, Sitte und Sittlichkeit einem ursprünglich „romantischem" Denken zu – und zweifellos glaubt er damit solche Anschauungen als überholt und überwunden, wohl auch als belächelnswürdig abgetan zu haben. Er schreibt (als Einleitung seines Kapitels „Recht und Treue", S. 204ff.):

„Daß Recht, Sitte und Sittlichkeit in der Jugendzeit des Rechts innig miteinander verwoben seien und daß ganz besonders im germanischen Recht der «ethische Faktor» mit «Mächtigkeit, Zähigkeit und Innerlichkeit» wirke, ist eine Ansicht, die sich aus der romantischen Geschichtsvorstellung über Karl v. Amira und Otto Gierke bis zu den modernen Rechtshistorikern weitervererbt hat. Welche «sittliche Tiefe» spräche sich doch – so meint Otto Gierke – in der schärferen strafrechtlichen Behandlung der «unehrlichen» Verbrechen aus, «die allein um der Heimlichkeit willen dem wahrhaftigen, die lichtscheue Lüge am tiefsten verachtenden deutschen Geist schuldvoller als die offene noch so rauhe Gewaltthat erschienen» ... ".

v. See gibt seinerseits eine ganz andere Erklärung. Er fährt fort:

„In Wirklichkeit sind Diebstahl und Mord wohl deshalb so frühzeitig kriminalisiert worden, weil man sich besonders vor schwer kontrollierbaren Verbrechen zu sichern wünschte."

Also nicht ethische Wertung, sondern nur rein praktisches Interesse!

Wäre also die ethische Verachtung „unehrlicher" Verbrechen erst das Produkt einer späteren Zeit, in der der Gedanken an das bloß praktische „Interesse des Einzelnen" nicht mehr allein herrschte?

Wären erst dadurch ethische Wertungen und Verurteilungen entstanden? Wäre es erst eine Reaktion von Spätzeiten, daß die Verachtung des Diebes nicht einfach dem materiellen Wert des Diebsgutes proportional ist, weil der Diebstahl materiellen „Interessen" widerspreche – sondern daß man den Dieb als ehrlos wertet: durch seine Handlung in seiner Menschenwürde herabgemindert[34]?

Gehörten solche geistige und seelische Reaktionen – die ja doch wohl keinem von uns ganz „fremd" sind – nicht zur „Rechtsauffassung und Rechtsgesinnung" der Germanen, nach der ja schon der Untertitel des hier kritisierten Buches Klaus v. Sees programmatisch fragt? Dächte man historisch, psychologisch und anthropologisch richtig, wenn man etwa schließen wollte: es sei zwar eine psychologische Tatsache, daß wir auf das Stehlen einer Geldbörse emotionell anders reagieren als auf das Übertreten eines Parkverbots. Aber dieser irrationale Restbestand in unserem Gefühlsleben sei rational nicht zu rechtfertigen, denn bei diesen beiden Rechts-Übertretungen handle es sich doch im Grunde um weiter gar nichts als um rein juridische Tatbestände mit festgesetzten Rechtskonsequenzen. Die Bestrafung eines Muttermordes und die einer Parkverbotsübertretung seien zwar quantitativ verschieden – doch seien in diese juridischen Regeln weder Religion noch Moral einzumengen: denn Recht habe „an sich" nichts mit Religion (und – so fragen wir weiter – : auch nichts mit Moral oder Ethos? [35]) zu tun.

An anderen Stellen dieses in theoretischer Hinsicht so merkwürdig inkonsequenten Buches ist sich übrigens v. See – dies sei ausdrücklich betont – des inneren geistigen Zusammenhanges zwischen Recht, Sitte und Religion durchaus bewußt, wenn er sich auch (eben aus seiner rechtsutilitaristischen Haltung heraus) negativ zu diesen Zusammenhängen stellt. Er schreibt (S. 103, Anfang des Kapitels „Recht und Religion"): „Die Frage nach dem Verhältnis von Recht, Gewohnheit und Sitte steht im engen Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Recht und Religion. Denn dort, wo man die Rechtsordnung nicht als eine aus dem Nutzen des Tages [!] entsprungene Einrichtung betrachtet, sondern als eine altehrwürdige, brauchtümlich Lebensordnung, dort liegt auch die Vorstellung nahe, daß diese Ordnung von den Göttern selbst geschaffen oder doch jedenfalls ihrem dauerhaften Schutz anvertraut sei und daß altüberlieferter Kult und altüberlieferte Rechtspflege ein und dasselbe seien."

Den Griechen billigt v. See im folgenden Text (S. 103 f.) einen solchen Zusammenhang grundsätzlich zu[36] – für das germanische Altertum jedoch leugnet er ihn, und zwar, wie man sieht, deswegen, weil solche Meinungen nur dort entstehen, „wo man die Rechtsordnung nicht als eine aus dem Nutzen des Tages entsprungene Einrichtung betrachtet" (siehe oben).

Diese utilitaristische Rechtauffassung aber betrachtet v. See offenbar als die richtige, und

eben deswegen sucht er die Sakralbeziehungen des germanischen Rechts hinwegzuinterpretieren – mit, wie ich oben gezeigt zu haben glaube, z.T. geradezu der Logik widerstreitenden Argumentationsversuchungen (siehe oben S. 89ff., 92ff., u.ö.).

Aber da darf man denn doch wohl die Frage stellen: Weshalb wäre die altgermanische (nicht bloß die altnordische: vgl. oben zu *Mars Thingsus*) Rechtsauffassung in ihrem F u n d a m e n t u n d W e s e n so radikal anders strukturiert gewesen als die altgriechische? Soll die Rechtsauffassung Homers und Hesiods (v. See, S. 103), aber auch noch des Aischylos (Orestie u.a.) ein jüngeres oder etwa ein „romantischeres" Entwicklungsstadium darstellen als die altnordischen Rechtsquellen und etwa der *Mars-Thingsus*-Stein?

Oder soll man umgekehrt annehmen, daß auch dem altgermanischen Rechtsutilitarismus, den v. See so zuversichtlich annimmt, ein früheres Stadium von Rechtsdenken vorausgegangen sei, in dem (um v. Sees oben zitierte Worte zu variieren), das „Verhältnis von Recht, Gewohnheit und Sitte ... im engen Zusammenhang mit ... dem Verhältnis von Recht und Religion" gestanden hätte?

Jacob Grimm hat solche Zusammenhänge im Recht der altgermanischen Zeit, des Mittelalters und noch der Neuzeit auf Schritt und Tritt gesehen. K. v. See dagegen wagt die methodisch bedenklichsten Paradoxien, um diese Zusammenhänge leugnen zu können (siehe oben S. 89ff. usw.), ohne dabei die Fülle der Belege bei Grimm und seinen Nachfolgern im einzelnen zu widerlegen, geschweige denn das riesige Gesamtmaterial etwa in Grimms „Rechtsaltertümern" aus der Welt schaffen oder im Sinn des Rechtutilitarismus uminterpretieren zu können.

An einer anderen Stelle seines Buches (an dessen Schluß, S. 254) sagt v. See dann: „Alles in allem ergibt sich, daß das Recht eine verhältnismäßig junge Kulturerscheinung zu sein scheint, in einer Zeit entstanden, als der alte Zusammenhang aller Lebensbereiche in Götterkult und Volksbrauch sich schon aufzulösen beginnt." [Also hätte es einen solchen „alten" Zusammenhang u r s p r ü n g l i c h gegeben!]

Wie wäre diese (wenn sie richtig wäre, zweifellos fundamentale) These v. Sees über die „Entstehung" des Rechtes mit dem vereinbar, was er selbst der griechischen Kultur in den Tagen Homers und Hesiods (siehe oben S. 97, Anm. 36) und noch in der Epoche des Delphischen Orakels zuschreibt und was auch aus der Orestie des Aischylos spricht?

Hätten die Griechen in dieser Hochblütezeit ihrer Kultur tatsächlich noch kein „Recht" besessen?

Und wären die Rechtszustände, die uns Tacitus beschreibt (Germania cap. 11 ff.), nach dieser Schluß-These v. Sees noch in ein Stadium v o r der „Entstehung" des Rechtes zu setzen? Wie steht es dann mit der Thing-Eröffnung durch den *sacerdos,* cap. 11, und den übrigen Sakralbezügen?

In welchem Jahrhundert will denn v. See die „Entstehung" des germanischen Rechtes (nach ihm „eine verhältnismäßig junge Kulturerscheinung", a.a.O., S. 254: siehe oben) eigentlich ansetzen? Etwa gar erst mit dem Beginn der s c h r i f t l i c h e n Rechtsaufzeichnungen? Dann müßten wir wohl annehmen, daß sich erst damals „der alte Zusammenhang aller Lebensbereiche in Götterkult und Volksbrauch", d e n j a a u c h v. S e e a u s d r ü c k l i c h a n n i m m t (S. 254) „aufzulösen begonnen" hätte. (Dann gehörte aber der *Mars-Thingsus*-Stein des 2./3. Jahrhunderts n. Chr. jedenfalls noch in diejenige Epoche des Germanentums, in dem „der alte Zusammenhalt aller Lebensbereiche in Götterkult und Volksbrauch" noch l e b e n d i g gewesen wäre!)

v. See rechnet also – ohne sich chronologisch auch nur annähernd festzulegen! – mit einem radikalen, bis in die tiefsten Tiefen reichenden B r u c h in der Entwicklung der germanischen Anschauungen von Recht, Gerechtigkeit, Lebensordnung und Sitte und Sittlichkeit.

Dieter Hoffmann hat in einer Besprechung von v. Sees Buch (im Anzeiger für deutsches Altertum 77, 1966, S. 151 ff.) die Annahme eines solchen radikalen Bruches (deren Tragweite v. See selbst gar nicht deutlich zu Bewußtsein gekommen zu sein scheint) recht klar gesehen, und hat die Frage aufgeworfen, w o man einen solchen radikalen Umschwung historisch eigentlich ansetzen solle? Im Zeitalter der Bekehrung zum Christentum? Das kann Hoffmann nicht recht glauben (S. 156 f.). Oder in der Wikingerzeit? Hoffmann läßt die Frage offen, und v. See hat sie weder gestellt noch überhaupt gesehen!

Im Grund muß v. Sees oben zitierter Satz wohl so gemeint sein, daß ein Übergang stattgefunden hätte von einem metaphysischen zu einem rein utilitaristischen Rechtswesen. Metaphysisch wird man eine Rechtsauffassung nennen dürfen, die das Recht und die rechte Sitte heilig (im sakralen Sinne) sehen. Und allerdings ist es ein Bruch, wenn man statt dessen nur mehr dasjenige als Recht und gerecht ansieht, was „nützlich" und praktisch ist.

v. See setzt diesen Bruch nicht nur in vorliterarischer, sondern, wenn ich ihn recht verstehe, bereits in vortaciteischer Zeit an (vgl. aber oben!) und läßt den Rechtsutilitarismus schon in den Urzeiten Nordeuropas beginnen.

Wir stellen der Hypothese eines so radikalen, umstürzenden Kulturbruchs, dessen Zeit, Ort und Ursache also erst noch zu erkunden, resp. zu entdecken wäre, die Überzeugung entgegen, daß auch im Bereich der Heiligkeit des Rechtes wie im Bereich der Sitte, der Lebensordnung, im Bereich des Rechts- und Ehrgefühls nicht mit einer historischen Radikalrevolution irgendwann im Mittelalter oder in der grauen Vorzeit zu rechnen ist. Vielmehr liegt, wie schon Jacob Grimm und seine als „romantisch" gescholtenen Nachfolger es annahmen (oder vielmehr empirisch sahen), ein hundertfältiges, lebendig sich wandelndes Geflecht von Traditionen vor uns, deren Zusammenhänge besonnen zu untersuchen eine der wichtigsten Aufgaben einer Lebensgeschichte des Geistes und der Gesamtkultur bleiben sollte. Dann aber wird man bemerken, daß der nackte Rechts-Utilitarismus („Recht ist, was [uns?] nützlich ist") ein Kennzeichen erst sehr s p ä t e r Zeilen ist – sowohl in der philosophischen Theorie wie in der Praxis des Lebens. Wo dieser Rechts-Utilitarismus tatsächlich verwirklicht ist (oder wäre), dort hat (oder: hätte) Recht wirklich nichts mehr zu schaffen mit Gerechtigkeit, mit Ethik, mit Ehre, mit dem Heiligen. Dann mögen Muttermord und Übertretung von Straßenverkehrsvorschriften in der Tat auf der selben „moralischen" Ebene gewertet werden: nämlich auf der eines ethischen und metaphysischen Nihilismus. –

Man wird beobachtet haben, daß derartige moralisch und religiös „wertfreie" Auffassungen des Rechtes seit langem um theoretische und praktische Anerkennung ringen (mit z.T. weltweiten Erfolgen).

Solche philosophische Verkündigungen lieben es, sich auf Realitäten des Lebens, zumal der Geschichte zu berufen, um sich damit geistig zu legitimieren.

Es wäre schlimm, wenn sich der Rechts-Utilitarismus nunmehr auf die germanische Geschichte und Frühgeschichte zu seiner Rechtfertigung zu berufen suchte.

Das ist der Grund, weshalb ich v. Sees Thesen, die sich als historische Forschungsresultate geben, aber in Wirklichkeit Ausflüsse seiner profanistischen Überzeugungen und Theorien sind, hier einer scharfen Analyse unterzogen habe. Ich hoffe gezeigt zu haben, daß sein profanistisches Bild des germanischen Altertums (so das angebliche Fehlen des sakralen Heiligkeitsbegriffs im Recht) nachweisbar falsch ist und Unwahrscheinliches voraussetzt.

Ist es nicht ein – allerdings wissenschaftspsychologisch recht wohl zu begreifender, aber eben deswegen auch in seiner Problematik bei konsequentem Denken sehr wohl zu durchschauender und deshalb methodisch e l i m i n i e r b a r e r – Doktrinarismus, wenn eine zwar „irrationale", aber seelisch tief fundierte menschliche Reaktionsweise, die jeder von uns bei sich selber empirisch feststellen kann, unseren Vorfahren abgesprochen werden soll, als ob sie radikalere Rationalisten und Utilitaristen gewesen sein müßten als wir Kinder des 20. Jahrhunderts? Allerdings sind wir in der Wissenschaft oft (oder stets) in Gefahr, einem Trennungs-Denken anheimzufallen, das den Menschen als schizoides Wesen postuliert, welches etwa die Kunst primär und ausschließlich allein „ästhetisch" apperzipieren solle und müsse (auch Mozarts Requiem, den Stephansdom und das *Dies irae*), die Religion von der Ethik trennt, die Ethik von der Sitte usf., während uns in praxi der Diebstahl oder Ehebruch nicht nur „rein juridische" Reaktionen wachruft, sondern auch ethische, nicht nur soziologische, sondern wohl letztlich „metaphysischere", als wir es uns vielleicht eingestehen wollen?

Ist es bloßer Doktrinarismus, wenn uns die Forderung an eine zu echtem, kompromißlosem Realismus entschlossene Human-Wissenschaft berechtigt erscheint, daß sie mit menschlichen G r u n d - E i g e n s c h a f t e n rechne, die wir von uns selber kennen und deren Nicht-Vorhandensein vor tausend und zweitausend Jahren erst bewiesen werden müßte? Dann dürfte die Wissenschaft das Recht beanspruchen, diese Prämisse zum Fundament von historischen Theorien zu machen. (Nach den Zeugnissen der Völkerkunde – ob dort etwa Recht und Religion „streng" getrennt zu sein pflegen – hat v. See überhaupt nicht gefragt.)

Ich will hier als meine „Überzeugung" (die analog Jacob Grimm und sehr viele andere gehegt haben und die m. W. bisher nicht widerlegt worden ist) aussprechen, daß das „Trennungsdenken", dem wir Spätlinge zuneigen, ohne es freilich je ganz zu erreichen, den historischen Frühzeiten fremd war. Ob das Gebot: „Du sollst nicht stehlen", nicht eine „rein juristische Vorschrift" war, sondern ein heiliges (auch nicht nur ein nützlichkeitsmoralisches) „Gebot" war – und seit wann und wo und mit welchem Ernst es anerkannt wurde: dies schiene mir eine Frage, die die vergleichende Völkerkunde in globaler Universalität mit größter Gewissenhaftigkeit prüfen sollte. Einen Beitrag zu dieser Gesamt-Frage – also: geht es dabei um „isoliert-juridische" resp. formal-juridische oder aber um „gesamt-seelische" Phänomene? – für den germanischen Teil der Geschichte zu geben, wäre das Ziel meiner Bemühung. –

v. See sieht den „eigentlichen" (siehe oben) Sinn von germanisch *hailag* rein profan in juristischer Unantastbarkeit – und er ist sich bewußt, daß die Anerkennung eines sakralen Sinnes des altnordischen Rechtswortes *heilagr* seine „bisherigen Ergebnisse geradezu über den Haufen zu werfen" drohen würde (S. 131).

Man darf also fragen: gibt das altgermanische Wort *hail-* (Substantiv oder Adjektiv!), von dem das Adjektiv *hailag* abgeleitet ist, uns einen philologischen Anhalt für diese profanistische Theorie v. Sees, sei es, daß die nach v. See (S. 137) primäre vor-juridische Bedeutung „ganz, unversehrt, unverletzbar"[37] oder aber die nach ihm sekundäre, jedoch ebenfalls noch profane, rein juridische Bedeutung „juridisch unantastbar" die Grundlage für die Bildung des Adjektivs *hailag-* abgegeben habe? Diese Frage läßt sich philologisch beantworten.

In der Wulfilabibel erscheint ein Substantiv **hail-* nicht, wohl aber das Adjektiv *hails*, und zwar in den Bedeutungen ὑγιής, ὑγιαίνων, ἰσχύων von Krankenheilungen gebraucht (Joh. 7, 23; Marc. 5, 34 [*unhailans*: κακῶς ἔχοντες]; 7, 10; Matth. 9, 12: Joh. 11, 12. Ferner Titus 1, 13: *hailai . . . in galaubeinai:* ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει. Dazu die Negation *unhails* als Bezeichnung physischer Krankheiten: Korinther I, 11, 30; Luc. 5, 31; 9, 2. – Alle diese Belege für das Adjektiv *hails* und *unhails* können also für einen profanen Sinn von Gesundheit und Erkrankung in Anspruch genommen werden.

Aber das zweimalige wulfilanische *hails* für χαῖρε (Joh. 19, 3 und Marc. 15, 8: Verhöhnung Jesu durch die Soldaten: *hails þiudan*[*s*] *Judaie*) setzt, als Grußformel, weder den Wunsch voraus, daß der Angesprochene physisch „unverletzt" oder physisch gesund sein möge, sondern hier muß, wenn ich recht sehe, dem Angeredeten ein „Heil" in einem mehr als nur medizinischen (geschweige denn einem bloß „juristischen") Sinne gewünscht werden – entsprechend der altnordischen Grußformel, etwa Vafþrúðnismál 6, 1: *heill þú nú, Vafþrúðnir*! Grímnismál 3, 1: *heill skaltu, Agnarr* . . .; Hymiskviða 11, 1: *Ver þú heill, Hymir, í hugom góðom* usw.[38].

Man wird dem geistigen Gehalt, den diese Grußformel ursprünglich hatte[39], wohl am ehesten gerecht, wenn man in ihr nicht den Wunsch physischer Unverwundetheit oder medizinischer Gesundheit sieht, sondern eine Segens-Formel, das Gegenteil also einer Fluch-Formel, und im Ursprung wohl ebenso „ernst" gemeint wie diese. (An dem urtümlichen Ernst des Fluches wird ja niemand zweifeln!)

Das Adjektiv und das Substantiv *hail-*, das die Goten doch wohl auch schon in dieser speziellen Funktion aus Skandinavien mitgebracht haben werden, wünschte dann dem Angesprochenen nicht nur körperliche Gesundheit und physische Unversehrtheit, sondern „Glück" und das, was auch wir noch „Heil" nennen können, – gewiß nicht nur körperliche Unverletztheit, sondern ein höheres Wohl an „Leib und Seele", d.h. für den unzerspaltenen Gesamtmenschen und nicht nur für dessen Körper[40]. Daran ist m. E. nicht zu zweifeln. In den Sprachen, in denen das biblische σωτήρ, *salvator* mit *Heiland*, ahd. *heilant*, as. *hêliand*, ags. *hœland* wiedergegeben wurde, hat das Verbum ahd. *heilen* usw. und das Nomen *heil* gewiß nicht nur materielle Ganzheit, resp. medizinische Gesundheit, aber sicher auch nicht nur „juridische Unantastbarkeit" bedeuten können, auch nicht bloß körperliche Unversehrtheit, sondern ein „metaphysisches" Heil und ein „heilen", das solches Heil bewirke.

Diese „metaphysische" Bedeutung des urgermanischen Wortstammes **hail-* glauben wir also wegen der Übereinstimmung der gotischen mit der skandinavischen Grußformel schon für die Zeit v o r der Abwanderung der Goten aus Skandinavien voraussetzen zu dürfen – somit bereits für die vorchristliche Zeit, so wie es die sakrale Bedeutung von **hailag-* sicher schon vor der Bekehrungszeit gegeben haben muß, wo man damit *sacer* und *sanctus* wiedergab. Daß aber dieser Wortstamm **hail-* diese seine a u c h geistige, mit metaphysischen Wertvorstellungen verbundene Bedeutung eingebüßt hätte, sobald er durch das Suffix *-ag-* zum Adjektiv erweitert wurde und daß er seitdem nur mehr „physische Unverletztheit" und (dann) „rein juridische Unantastbarkeit" bezeichnet habe und aus diesem Grunde als primär profan anzusehen sei: das halte ich aus den angegebenen Gründen für eine falsche, nicht nur für eine unbewiesene Hypothese.

Und nun noch einmal zu den Formeln *at helga þing* und *þinghelgr!*

Um ihren Profancharakter zu erhärten, führt v. See. a.a.O., S. 134 (siehe oben S. 92 f.) an, daß in der Grágás (also etwa um 1250) „auch Wald, Wiese, Heu, Hunde, zahme Bären und

Schweine unter diesen und jenen Bedingungen «heilig» oder «unheilig» sein" konnten (siehe oben). Dazu dann auf der selben Seite (134) ein spätmittelalterlicher Beleg aus dem Landrecht des Schwedenkönigs Magnus Eriksson (1319-1371), wo *hœlgþ* für die Unbetretbarkeit eines Schweinemast-Geheges verwendet wird.

Es ergibt sich nun die schlichte Frage: Ist die profane Bedeutung dieses Belegs aus dem 14. Jahrhundert als die primäre anzusehen, aus der sich die sakrale erst „sekundär" entwikkelt habe? Denn v. See führt ja diesen Beleg aus der Viehzucht an, um zu beweisen, daß *þinghelgr* und *at helga þing* ebenfalls profan verstanden werden müßten (so S. 134).

Eine rein z e i t l i c h e Schichtenbildung, die einen primären Profancharakter von *hail-* und *hailag-* erwiese, ist offenbar nicht gegeben, wenn das Wort schon in urgermanisch-vorgotischer Zeit, also vor dem Beginn unserer Zeitrechnung, als sakral (oder „metaphysisch": vgl. oben), jedenfalls als mehr-denn-materiell, resp. mehr-denn-medizinisch vorausgesetzt werden darf. Wenn das mit germ. *hail-* urverwandte altbulgarische *cělujo* „grüße, küsse", der altpreußische Gruß *kails, pats kails* „Heil! selbst Heil!" (Lehnwort?), altcymrisch *coilon* „auguriis", cymrisch *coel* „Vorzeichen", altbretonisch *coel* „haruspicem"[41], nicht ihre – nach verschiedenen Richtungen gehende – Sakralbedeutung erst den einzelsprachlichen Entwicklungen verdanken, sondern, wie Carl Marstrander schon 1939 bemerkt hat[42], auf einen bereits im Vorgermanischen religiösen Sinn des idg. **koil-* hindeuten, dann wird der Versuch, die Bedeutung der Profan-Belege des 13. und 14. Jahrhunderts auf das Urgermanische zurückzuprojizieren, – und zwar als die damals a l l e i n gültige Bedeutung! – um so unwahrscheinlicher.

Kann die Bezeichnung *hœlghi* für die „Unantastbarkeit" von Schweinen und Heu (siehe oben S. 92 f. u. Anm. 34) in der Tat die Profanität der *þing*-Versammlung beweisen, wie Klaus von See das möchte, oder doch wenigstens einigermaßen wahrscheinlich machen?

Die von v. See a.a.O. (siehe oben S. 93) angeführten Beispiele – *iulœ hœlgh, paskœ hœlgh*: „Weihnachtsfrieden", „Osterfrieden" – beweisen wahrhaftig nicht, daß (im Mittelalter!) dieser weihnachtliche und österliche „Friede", der allerdings a u c h streng rechtsverbindlich war, deswegen „nur" juristisch, resp. „rein" juristisch gewesen sei – und also deswegen unsakral, eben „profan". Von dem radikalen Denkfehler, der bei derartigen Schlüssen vorliegt, entspringend aus dem hier historisch wie psychologisch gewiß gänzlich unzuständigen „Trennungs-Denken", war schon oben (S. 90ff.) die Rede.

v. See folgert aus den Belegen des 13. und 14. Jahrhunderts für das *helga* von Heu oder von Futterplätzen, die nur eine rein juristische „Unantastbarkeit", Unbetretbarkeit, ein nur rechtsverbindliches Eintrittsverbot zu beinhalten scheinen, ihren Profancharakter.

Aber selbst diese Annahme scheint einen aus dem „Trennungsdenken" erfließenden Fehlschluß zu enthalten:

Es wurde schon oben (S. 97, Anm. 34) berührt, daß das Umgeben des gemähten Heues mit einem „gesetzlichen" Zaun (*löggarþ-*, vgl. Fritzner, Ob. 2, S. 600, s.v. *löggarðr*) dieses als Eigentum des Erntenden deklariert und damit unter die Idee der „Heiligkeit des Eigentums" stellt, von der oben (S. 96) die Rede war. Und zwar geschieht dies durch eine sichtbare „Hegung", also einen Akt, der gleiche Folgen hat wie auch sonst das Umhegen durch einen Zaun.

Man darf nun wohl fragen: War ein Hausfriedensbruch, der in der Mißachtung einer Grenze (Umgrenzung) bestand, ein nur „rein juridischer" Akt mit nur rein juridischen Konsequenzen – oder galt er als ein F r e v e l gegen die „Heiligkeit" des Hauses? Ich verweise dazu auf die Belege bei Grimm, RA[4], II, S. 539 f., bes. zu *friðhelgi* und *friðheilagr*. Ist ein solches Eindringen in einen „verbotenen" Bereich psychologisch und „moralisch" (im Sinn der damals geltenden Wert-Ideen) auf eine Stufe zu stellen mit dem Parken eines Autos auf einem dafür verbotenen Platz, was ja „rein juridische" Rechtsfolgen zweifellos rein profaner Art hat?

Ist es unwissenschaftlich, solche Fragen zu stellen, wenn man darüber ins Klare kommen möchte, was in unserem und in anderen Jahrhunderten „Heiligkeit des Eigentums", „Heiligkeit des Hauses" und etwa „Heiligkeit der Ehre" oder „Heiligkeit der Frau" den Menschen bedeutet habe? v. Sees Buch will uns ja „Philologische Studien zur Rechtsauffassung und Rechtsgesinnung der Germanen" vorlegen – erhebt also (auch in der Durchführung) den Anspruch, Fragen g r u n d s ä t z l i c h e r , auch philosophischer, zumal rechts- und moralphilosophischer Art mit Hilfe seiner philologischen Analysen zu klären oder zu lösen (so den Ursprung der Rechtsvorstellungen aus den „Interessen" des Einzelnen: vgl. oben S. 96).

Ist es nun – so darf unter solchen Aspekten gefragt werden – geistig, und zwar auch streng wissenschaftlich zulässig, bei dem altnordischen Rechtsbegriff (und Rechts-Terminus) *kvennafriðr*, wörtlich „Frauenfriede", den Fritzner (Ob. 2, S. 370) übersetzt: „den Kvinderne tilkommende Ukrænkelighed eller *friðhelgi = kvennagrið*", an die „Heiligkeit" zu denken, die Tacitus (Germania, cap. 8) für die Schätzung der germanischen Frauen mit den Worten bezeugt: „*[feminis] inesse quin etiam sanctum aliquid et providum putant*"?

Darf dieses *sanctum* mit der *friðhelgi* der nordischen Frauen zusammengesehen werden, oder ist hier eine strenge begriffliche Trennung das logisch und historisch Richtige, – oder sollte man vielleicht – das wäre eine dritte theoretische Möglichkeit! – sowohl diese *helgi* (Femininabstractum) als auch jenes *sanctum* wissenschaftlich dadurch auf einen gemeinsamen Nenner bringen, daß man in beiden etwas „Profanjuridisches" sieht?

Man kann diese Frage wohl sehr einfach und klar so formulieren: Galt diesen Menschen eine Verletzung dieses *sanctum*, dieser *friðhelgi* nur als ein „juridischer Tatbestand" – oder aber als F r e v e l ?

Ich muß mich hier mit dieser Frage begnügen, die ich allen Anhängern der Profantheorie zur ernsten und gewissenhaften Erwägung empfehle, und zitiere nur nochmals den lapidaren Satz, mit dem K. v. See sein Kapitel „Recht und Religion" (S. 103-138) abschließt: „Religiöse Elemente spielen in der altnordischen Rechtssprache keine Rolle."

Zur Frage der Heiligkeit des Things, die identisch ist mit der Frage nach dem Wesen und dem metaphysischen Ansehen dieses Kerns der altgermanischen Staatsverfassung bei ihren eigenen Trägern, bleibt gegenüber v. See das Problem zu klären:

Bedeutet *helga* in: *at helga þing* wirklich nicht mehr als die Zutrittssperre zu einem Schweinemastplatz (S. 134 f., siehe oben S. 93)?

Ich bin mit v. See in dem einen völlig einig, daß es bei der Frage nach der Sakralität oder Profanität des Rechtsempfindens um eine im strengsten Sinn fundamentale Frage nicht nur der germanischen Rechtsgeschichte, der „Rechtsauffassung und Rechtsgesinnung der Germanen" geht. Die Tiefe der Verwurzelung der Rechts-Idee kann bis in die Schichten des nur Praktisch-Nützlichen oder aber bis in die der metaphysischen Werte des Geheiligten hinabreichen, und alle diese verschiedenen Schichten des Rechts-Verhaltens können bei verschiedenen Einzelpersonen, aber auch in verschiedenen Sozialschichten und Epochen praktisch, nicht nur theoretisch aktuell werden. Von dem ethischen Ernst und der wirksamen Bindekraft der „Verbindlichkeit" des Rechtes wird auch die Staatsbildnerkraft einer Epoche abhängen. Das wird auch für das nordische und das germanische Altertum gelten.

Ob den Thing-Mitgliedern diese Verbindlichkeit „heilig" war oder nur eine bloß „nützliche" Institution (die durch einen sich bietenden anderweitigen, größeren, aber widersprechenden Nutzen jederzeit überhöht und aufgehoben werden konnte): davon hing offenbar die Lebensfähigkeit und Aktionsfähigkeit der Thing-Staaten (wie wir diese politisch-historischen Gemeinschaften wohl nennen dürfen) wesentlich ab. Daß die Sozialstruktur der Thinggemeinschaft Islands insoferne eine Ausnahme darstellt, als diese Gemeinschaft im Gegensatz zu den Festlandsstämmen keine gemeinsame aktive „Außenpolitik" und keinen gemeinsam handelnden Heeresverband hatte (das isländische Leben der Sagazeit war deswegen nicht „friedlicher" als das norwegische oder dänische oder kontinental-germanische!): das wurde schon oben (S. 78) betont.

Um die „Heiligkeit" der Thingversammlung und des Schweinemastplatzes unterscheiden zu können, dürfen wir wohl noch einen weiteren Umblick erstreben.

Bekanntlich sagt Tacitus im 11. Kapitel der Germania über die Volksversammlung: *„Silentium per sacerdotes, quibus tum et coercendi ius est imperatur."*

Wenn die Männer, die die Thingversammlungen mit einem Schweigegebot eröffneten, von Tacitus als *sacerdotes* bezeichnet werden, dann ist die natürlichste Deutung die, daß schon dieser rechtsverbindliche Akt sakral war. In der *Völuspá*, in der das erste Wort der *völva* an die Versammelten lautet: *„Hljóðs bið ek allar helgar kindir. . .",* wird von der Seherin das Schweigen mit dem selben Wort geboten, das als *Terminus technicus* in Schweden als *tingljud* bis in die Neuzeit in offiziellem Gebrauch war[43]. – Da wir auch keinen Anlaß haben, an Tacitus' Worten über das alleinige Strafrecht der *sacerdotes*[44] während (vgl. . . *tum* . ., s.o.) der Thing-Versammlung zu zweifeln, so wird man der Formulierung Rudolf Muchs zustimmen dürfen: „Die Priester hatten also die Aufgabe eines die Versammlung eröffnenden Vorsitzenden."[45] Hier war also die Eröffnung des Things ein sakraler Akt, und die Macht des „Sakralfunktionärs" galt für die Dauer der tagenden Thingversammlung. Also war auch diese vom Augenblick der Eröffnung an sakral gebunden. Daran kann nur zweifeln, wer die Angaben des Tacitus bestreitet, was mit überzeugenden Gründen m. W. nicht geschehen ist[46].

Kann eine analoge Stellung eines „Kultfunktionärs" auch für die nordische *þing*-Versammlung angenommen werden?

Es wird sich empfehlen, bei dieser vieldiskutierten und von Klaus v. See, a.a.O. (S. 107-111) negativ beantworteten Frage zunächst die unbestreitbaren Gegebenheiten herauszuheben.

Dazu gehört die allbekannte Tatsache, daß der altnordische *goði*, aus urnord. **guðan-*, von dem auch von See (S. 107) sagt: „Die isländischen Goden sind in der «freistaatlichen» Verfassung der Insel neben dem gewählten Gesetzessprecher, dem *lögsögumaðr*, die einzigen Träger einer öffentlichen Gewalt", seine Bezeichnung einer alten Ableitung vom Wort *guð, goð* „Gott" verdankt. Diese etymologische Tatsache wird, so viel ich sehe, auch durch v. See nicht bestritten oder angezweifelt. Das Wort *goði* bezeichnet ursprünglich „den zu (einem) Gott Gehörenden". Die Bildung der *-an*-Ableitung, die neben der im Gotischen und Urnordischen belegten *-jan*-Ableitung steht (got. *gudja* ἱερεύς, runisch gudija, Nordhuglen, Westnorwegen, nach W. Krause „am ehesten um 425"[47]), läßt dabei keine semantische Differenz zwischen beiden Suffixen *-an-* und *-jan-* erkennen und wird vermutlich ebenfalls sehr alt sein – jedenfalls älter als die gotische Abwanderung aus Skandinavien. Auf den dänischen Runensteinen von Helnæs auf Fünen (frühe Wikingerzeit[48]), Flemløse 1 auf Fünen (ebenso[49]), Glavendrup auf Fünen (Wikingerzeit[50]) und vielleicht Karlevi auf Öland (Wikingerzeit[51]) ist

kuþi, d.i. *goði*, ebenfalls belegt. Aus der Inschrift von Glavendrup geht hervor, daß dort der Gode (acc. kuþa), ähnlich wie in Island, priesterliche und „weltliche" Funktionen vereinigt hat[52]: der Stein ist errichtet für Alli, kuþa uia l(i)þs haiþuiarþan þiakn, „den Goden der Heiligtümer, den hochwürdigen *Thegn* der Gefolgschaft", welch letzterer Ausdruck von Jacobsen-Moltke als „Häuptling im Gefolge" („høvding i hirden") aufgefaßt wird[53]. Sicher dürfte dabei jedenfalls sein, daß die durch die Etymologie selber als von Anfang an sakral erwiesene Funktion des Goden auch in Dänemark nicht „nur"sakrale, sondern, wie später in Island bezeugt, a u c h sog. „weltliche" Funktionen innehaben konnte – wobei der Ausdruck „weltlich" freilich deshalb irreführend ist, weil eine Begriffs-Opposition „weltlich" – „geistlich" für die vorchristliche Kultur durchaus nicht in strukturgleicher oder analoger Weise vorauszusetzen ist, andererseits aber eine Ersetzung des Wortes „weltlich" durch „profan" ja bereits die Ansicht voraussetzen würde, daß die Funktionen des kuþi Alli von Glavendrup in der Gefolgschaft (*hirð*)[54] und die der isländischen Goden bei der Thing-Versammlung an sich „profan" gewesen seien, resp. hätten sein müssen. Eben dies aber zu bestreiten, ist ja der Sinn meiner Ausführung. Wenn der *sacerdos* in taciteischer Zeit ein Opfer darbrachte oder ein Orakel befragte, so war das zweifellos ein „sakraler" Akt. Aber wenn er das Thing mit dem Schweigegebot eröffnete oder während des Verlaufs der Thingzusammenkunft einen Friedensstörer bestrafte oder im Heer Schuldige töten oder fesseln oder schlagen ließ – *velut deo imperante*, sagt Tacitus (Germ. cap. 7)![55] – so war das a u c h ein sakraler Akt, obwohl er z u g l e i c h juridisch war (aber eben nicht „profan-juristisch" wie das Einschreiten eines Polizisten bei einer Wirtshausschlägerei – wenn es einer solchen „Verdeutlichung" bedarf!).

Denn wären diese Handlungen „weltlich" im Sinn von „profan" gewesen, so wäre eben die Eröffnung des Things und die mit Strafgewalt ausgestattete Hütung des Thing-Friedens (und der Ordnung im Heer) ebenfalls „profan", ohne sakrale Befugnis und Würde gewesen, und damit das so eröffnete und geschützte Thing ebenfalls. Das heißt: *at helga þing* wäre dann im oben erörterten Sinn eben eine profane (nämlich „rein-juristische", d.h. n u r juristische, also profan-juristische) Handlung gewesen, was v. See behauptet und ich bestreite.

Es kommt m. E. darauf an, sich klar zu machen, daß diese juridischen Befugnisse und Handlungen des Goden ursprünglich z u g l e i c h sakral (*velut deo imperante*: siehe oben) waren und daß somit nicht seine sakralen und sogenannten „weltlichen" Funktionen unverbunden oder nur durch Personalunion miteinander verbunden „nebeneinander" gestanden hätten. Das bringt der eben zitierte Ausdruck des Tacitus *„velut deo imperante"* in klassischer Weise zu Worte.

In der Entwicklungsgeschichte des Wortes und Begriffes „Gode", *goði* ist somit nicht problematisch, ob das Wort ursprünglich sakral war (denn das steht etymologisch ganz fest), sondern nur, ob und wann es diese Bedeutung v e r l o r e n habe. Und es ist nicht problematisch, ob der Gode soziale, d.h. auf Gemeinschaftsbindungen bezügliche Funktionen gehabt habe (denn das steht ebenfalls fest und ist nicht nur durch den Glavendrup-Stein bezeugt[56], sondern auch durch eine große Zahl isländischer Schriftquellen, die Sozialfunktionen von Goden bezeugen). Vielmehr ist problematisch bezüglich der Sozialfunktion nur, ob der **guðan* solche soziale Funktionen schon von Anfang an (das heißt: seit der Prägung dieses Wortes **guðan-*) besessen habe oder ob er sie erst nach einiger Zeit erhielt, d.h. n a c h einer Zeitspanne, in der der **guðan* nur Sakralfunktionen o h n e soziale Bindekraft vollzogen hätte, wie sie z.B. ein Anachoret in einsamer mystischer Versenkung ausübt. Es ergibt sich also eine Doppelfrage:

1) Hat der **guðan* in einer frühen Periode des Bestehens dieser Institution eine Zeitlang ausschließlich sakrale Funktionen ohne soziale Relevanz ausgeübt?

2) Hat er in einer späten Periode ausschließlich soziale Funktionen ohne sakrale Relevanz ausgeübt?

Zwischen einer solchen (problematischen) eventuellen Früh-Periode und einer solchen (ebenfalls problematischen) Spät-Periode muß aber eine „Zwischen-Periode" liegen, in der er sakrale u n d soziale Funktionen gleichzeitig ausübte. Wer das leugnen wollte, müßte ja logischerweise annehmen, daß eine nur-sakrale Funktion des Godentums (dazu die Etymologie!) mit einem einzigen Schlag durch eine nur-soziale verdrängt oder abgelöst worden sei.

Eine solche Hypothese hat aber meines Wissens noch niemand aufgestellt, und ich wüßte auch nicht, welche Argumente man für die Annahme eines solchen schlagartigen, radikalen und momentanen Funktionswechsels anführen könnte.

Ferner wäre, wenn man ganz genau sein will, zu fragen: Wären in der Zeit der „Doppelfunktion" des Goden etwa seine sozialen und seine sakralen Funktionen praktisch „getrennt" gewesen – gleichsam nur durch die Personalunion beider Tätigkeiten in der Person ihres Trägers „äußerlich" miteinander praktisch kombiniert? Oder waren sämtliche offiziellen „amtlichen" Handlungen, die der gottverbundene **guðan-* vollzog, *ipso facto* sakral, solange die Sakralität des **guðan-* ernstgenommen wurde? (Natürlich nur seine „amtlichen", nicht etwa, wenn er ein neugeborenes Kalb verkaufte oder einen alten Pflug gegen einen neuen austauschte: lauter „profane" Rechtsgeschäfte, wie sie jeder Bauer vollzog und vollzieht.)

Die erste dieser beiden prinzipiellen Alternativen wird wohl nur der Anhänger eines grundsätzlichen Trennungsdenkens für Frühzeiten als wahrscheinlich ansehen. Die Thingeröffnung und Thingordnungshütung durch den *sacerdos* war ganz gewiß nicht dessen Privatangelegenheit, sondern eine „Amts"-Funktion: sonst hätte Tacitus schwerlich das Wort *„sacerdos"* gebraucht – und ebenso seine Strafgewalt im Heer *„velut deo imperante"*.

Eine solche „sozial-sakrale Doppelfunktion" in dem eben umschriebenen Sinn ist also schon für die Zeit des Tacitus mit Zuversicht vorauszusetzen.

Ob ihr eine Profan-Periode voranging, dafür fehlen uns alle Zeugnisse und m. E. auch die innere Wahrscheinlichkeit: Wie wäre es denn sonst zu den Wortbildungen **guðan-*, auch **guðjan-*, gekommen? Andererseits gehören zu dieser „Doppelfunktions-Periode" offenbar auch noch die Verfassungen, wo ein *hof-goði* (was man meist mit „Tempelpriester" übersetzt) rechtlich-soziale Funktionen ausübte, wie das mehrere Quellen ausweisen[57] – so die Eyrbyggjasaga (IV, 7) bei der Schilderung von Þórolfs Tempel (*hof*) mit den *Þór*-Säulen und dem Altar (*stalli*) mit dem Ring, den der *hofgoði* bei allen Zusammenkünften (*til allra mannfunda*) an der Hand haben sollte[58].

Ein Fehlschluß aber wäre es, anzunehmen, daß die Goden, die nicht ausdrücklich als *hofgoði* bezeichnet werden, deshalb als rein „weltliche"[59] Goden, ohne *hof* („Tempel") anzusehen seien. In welchem Ausmaß und wie schnell sie nach der Christianisierung ihre heidnischen Funktionen einbüßten, läßt sich *ex silentio* nicht im einzelnen feststellen. Daß der Name *goði* weiterbestand, beweist aber jedenfalls einen wesentlichen sozialen Kontinuitätsbestand gegenüber seinen alten Funktionen. Sonst wäre ja statt des Wortes *goði* eine Sozialbezeichnung anderer Art (und anderer Etymologie) eingetreten.

Was ich oben als „Zwischen-Periode" herausstellte zwischen einer (problematischen) Zeit, in der der **guðan* nur Sakralfunktionen ohne soziale Relevanz ausgeübt hätte, und dem (ebenfalls problematischen) Zeitpunkt, an dem der Gode seine ursprünglichen Sakralfunktionen (sämtlich?) eingebüßt hätte und nur mehr Sozialfunktionen ohne sakrale Relevanz ausgeübt hätte: dieser „Zwischen-Periode" gehört dann typologisch schon die Thingverfassung an[60], die Tacitus schildert – ob nun sein Wort *sacerdos* ein urgermanisches **guðan-* oder **guðjan-* wiedergegeben hat, oder vielleicht ein (in seiner Suffix-Bedeutung wohl gleichwertiges) **guðing-* (ahd. *goting, coting* „tribunus"[61]) oder etwa (daneben?) eine Vorform von ahd. *êwart(o)*[62]

Daß diese *sacerdotes* nicht etwa nur für die Dauer der Thingversammlung Funktionen innehatten und ausüben durften, darauf deuten die Mitteilungen des Tacitus nicht nur über das „öffentliche" Losorakel[63], das vielleicht in der Thingversammlung abgehalten worden sein mag, sondern auch über die Strafgewalt des *sacerdos* im Heer (cap. 7), von der oben zu sprechen war: *velut deo imperante, quem adesse bellantibus credunt*. Ob man nun *adesse* mit „beistehen" übersetze oder aber mit „anwesend sein"[64]: die konsequenten Vertreter der Profantheorie müssen diese Stelle entweder als phantastische Erfindung des Tacitus oder eines Gewährsmannes bagatellisieren oder sie als singuläre Ausnahmeerscheinung abtun. Sonst können sie die hier ausgesprochene Auffassung des Krieges – die etwa der homerischen sehr nahe steht – mit ihrer Theorie schwerlich vereinigen.

Eine ebenso wichtige wie schwer entscheidbare Frage ist es, wann eine ehemals sakrale Sozial-Funktion ihren metaphysischen Charakter (denn alles Sakrale wird ja wohl, solange es „lebendig" ist, metaphysisch sein?) v e r l o r e n habe? Denn wo ein „äußeres" Amts-Zeichen eine W ü r d e ausdrückt (zum „Ausdruck" bringt), dort wird, wie ich glaube, die Frage erlaubt sein, ob sie einen „metaphysischen" Wert repräsentiere.

Eine weitere Frage ist es, ob man bei solchen Phänomenen von „Weihe" sprechen dürfe, auch wenn nicht ein kirchlicher Consecrationsakt vorliegt. Daß – weit über das Mittelalter hinaus – die Krone, das Zepter, der Königs- und Kaisermantel mehr waren als nur materielle Gegenstände aus Metall und Textilien, mehr aber auch als nur bloße „Zeichen" einer Funktion oder einer unter diesem Zeichen stehenden Gemeinschaft (etwas anderes somit als ein modernes Firmen-„Zeichen", etwa einer Autofabrik, z.B. der Mercedes-Stern): das gehört bereits zu den Fragen, bei deren Beantwortung sich zwei Parteien zu bilden pflegen, zwischen welchen eine begriffliche Diskussion nicht zu einer Einigung zu führen pflegt, weil die eine Partei das Irrationale, das für die andere mit einem solchen Objekt, z.B. der Kaiserkrone, verbunden ist, eben weder nach- oder mitzuerleben, zu „erfahren" wünscht noch vermag. Ich glaube, daß zur Klärung der bei solchen Diskussionen immer wieder auftretenden typischen Gegensätze die klare Erkenntnis sehr wesentlich beitragen könnte, daß eben sehr viele, im übrigen vielleicht höchst intelligente und erfahrungsreiche Personen nicht imstande (und oft allerdings oft auch nicht willens) sind, die Heiligkeit etwa des römischen Vesta-Tempels, des athenischen Theseion, eines mittelalterlichen Domes, der Kaiserkrone oder der Heiligen Lanze (in der Wiener „Weltlichen" Schatzkammer), aber etwa auch eines Fahneneides, eines Gerichtseides oder einer Regimentsfahne (für deren Rettung vielleicht viele ihr Leben eingesetzt haben) „anzuerkennen". Man kann zwar theoretisch darum wissen, daß der Vestatempel oder ein romanischer Dom den Menschen gewisser Jahrhunderte heilig war, daß ihre Schändung hart bestraft worden wäre, aber man kann sich trotzdem außerstande sehen, einen geistigen Akt nachzuvollziehen, der bei denjenigen, denen eines dieser (höchst verschiedenartigen!) Objekte „heilig" war, offenbar stattgefunden hat: was etwa beim römischen Vestatempel oder beim Dom von Speyer kein Historiker für die Vergangenheit grundsätzlich leugnen dürfte, auch falls er es persönlich als lächerlich oder verächtlich oder „unbegreiflich" finden sollte.

Ich darf an das erinnern, was ich eingangs (S. 75 ff.) über das trotz aller Einzeldifferenzen vorauszusetzende Gemeinsame in „den Begriffen *ἅγιος, ἱερός, sacer, sanctus, wīh, hailag* usw." zu umreißen suchte.

Wie schwer es ist, die Stufen der Entsakralisierung eines ursprünglich sakralen Phänomens – sei es ein materieller Gegenstand, ein „Symbol", eine Handlung, eine Gebärde, eine Wortformel (bis etwa zu einem Gruß wie „Grüß Gott!") – zu ermessen, das kann an zahllosen Beispielen gelernt werden: an Crucifixen, die als „Schmuck" getragen werden, an Sakralbauten oder Kirchenmusiken, die nur mehr als „ästhetische Objekte" angesehen oder erlebt (und „interpretiert") werden, an den Würdezeichen eines Staatsoberhauptes, an Staatsfeierlichkeiten, wie etwa einem Krönungsakt. Wie vielschichtig – auch in individual- und sozialpsychologischer Hinsicht! – die Wertungsformen bei solchen Phänomenen sein können, lehrt etwa Goethes Beschreibung der Königskrönung Josefs des Zweiten (1764) mit ihren Rückblicken auf die Krönung Franz des Ersten (1745) im Fünften Buch von Dichtung und Wahrheit, wo die Überschneidung des Zeremonials und des persönlichen Verhaltens in Maria Theresias „unendlichem Lachen" beim Anblick der Krönungsinsignien eindrucksvoll sichtbar wird – worauf Goethe den Sinn dieser Feier dann mit den Worten zusammenfaßt: „Eine politisch-religiöse Feierlichkeit hat einen unendlichen Reiz. Wir sehen die irdische Majestät vor Augen, umgeben von allen Symbolen ihrer Macht; aber indem sie sich vor der himmlischen beugt, bringt sie uns die Gemeinschaft beider vor die Sinne. Denn auch der einzelne vermag seine Verwandtschaft mit der Gottheit nur dadurch zu betätigen, daß er sich unterwirft und anbetet."

Es wird in einer so weitgehend profan gewordenen Kultur, wie es die unsere ist, gewiß einen sehr hohen Prozentsatz von ungelehrten und gelehrten Personen geben, die bei diesen Sätzen aus Goethes Lebensrückblick weder an irgendeine eigene seelische Erfahrung noch an ihnen intellektuell handhabbare Begriffe anzuknüpfen vermögen, um sich die Inhalte dieser Äußerungen des alten Goethe zu verlebendigen, sie geistig „nachzuvollziehen". Und es scheint mir zur rationalen Fundierung aller in solchen Dimensionen sich abspielenden wissenschaftlichen Debatten methodologisch notwendig, sich über die psychologischen und erkenntnistheoretischen Ursachen solcher typischer wissenschaftlicher Verständigungsschwierigkeiten möglichst klar zu werden, wofern man sich nicht mit der Tatsache des „Aneinandervorbeiredens" ohne geistige Reflexion und Selbstbesinnung abfinden will. Aber psychische und geistesgeschichtliche Phänomene, die man selbst nicht nachzuvollziehen vermag (oft nicht einmal in einiger Annäherung), deswegen auch der Vergangenheit abzusprechen, ist zwar psychologisch wiederum sehr wohl verständlich und offenbar „naheliegend", kann aber als methodologisches Prinzip nicht als wissenschaftlich anerkannt werden. –

Ich habe aus einer schier unendlichen Fülle sich darbietender Beispiele für den Gegensatz profaner und sakraler Interpretation historischer Phänomene hier nur ein einziges herausgegriffen – allerdings ein zentral wichtiges, die Frage nach den religiösen Bindungen der tragenden politischen, rechtlichen und militärischen Körperschaft der germanischen Frühzeit, eben der „Thing"-Versammlung.

Die Formulierung von v. See: „Eigentlich entscheidend für den Bestand der Sakraltheorie ist die Frage, ob denn die Germanen überhaupt Rechtsgötter, «rechtswesenhafte» Götter gekannt haben" (S. 117), kann insoferne als problematisch angesehen werden, als es immerhin denkbar wäre, daß einem Menschen oder vielen Menschen die Treue zu einer

eingegangenen Verpflichtung, zu einem Versprechen, einem „Ehrenwort", zur eigenen Ehre, zur eigenen Sippe, zu einer Gefolgschaft, zum eigenen Stamm und auch zur überkommenen Rechtsordnung sehr wohl „heilig" und wichtiger als das eigene physische Leben sein können, ohne daß diese Heilighaltung an eine bestimmte Gottheit gebunden gewesen wäre. Das dürfte bei einem „heiligen Versprechen" noch heute für viele nachvollziehbar sein. –

Wohl aber wird eine solche Bindung nur innerhalb eines Weltbildes „heilig" sein können, in dem es geheiligte Werte gibt.

Im Geistessystem von Menschen, denen tatsächlich „nichts heilig ist" (und solche Menschen gibt es zweifellos), kann auch kein Recht, keine Ordnung, keine Gemeinschaftsbindung als sakral, als geheiligt, als „metaphysisch unverbrüchlich" anerkannt werden, ihr Bruch aber als ein Frevel, nicht bloß als eine sozial „unzweckmäßige" Handlung.

Dabei erhebt sich freilich die Frage, ob solcher Profanismus, der im Denken und Handeln Einzelner ganz gewiß häufig vorkommt, auch die Struktur ganzer historischer Gemeinschaften dauernd bestimmen könne – ob sich dann nicht, wie oben (S. 76ff.) erwogen, ein urmenschliches Bedürfnis nach Heilighaltung in p s e u d o m o r p h e n Formen wieder einschleichen werde: wie wenn z.B. fest auf prinzipiellen Materialismus eingestellte Personen von „heiligen" Verpflichtungen zu sprechen beginnen und, was noch mehr bedeutet, im Ernstfall auch in solchem Sinne handeln. –

Was aber nun die geistige Verfassung der germanischen Thing-Gemeinde angeht, so hoffe ich v. Sees Einwände gegen die Heiligung des Things widerlegt zu haben.

Daß im Speziellen im Namen des *Mars Thingsus* eine andere Bedeutung von **þings-* stecke als die Bedeutung „Thingversammlung", wie v. See meint – sei es die Bedeutung „Zeit" oder „Wetter" oder „Donner", so daß dieser *Mars* ein Zeitgott oder ein Wettergott oder ein Donnergott, nur jedenfalls kein Thing-Gott wäre: das glaube ich ebenfalls widerlegt zu haben.

Und ich sehe durch die Ausführungen v. Sees auch nicht den Gedanken widerlegt, daß die Identität des alten Himmelsgottes, der im Indischen, Griechischen, Römischen (und Illyrischen: *Δειπάτορος*) als himmlischer V a t e r bezeichnet ist, mit dem Thing-Gott dahin zu deuten sei, daß die Thing-Ordnung, über der dieser Gott wacht, als ein Teil der Welt-Ordnung angesehen wurde, über die dieser väterliche Himmelsgott herrsche – also Teil einer g e h e i l i g t e n Welt-Ordnung, keiner bloß physischen. –

Um dieser heute offenbar nicht ohne geistige Bemühung nachzuvollziehenden Idee näher zu kommen, vergegenwärtige man sich, wie leicht es bei einer polytheistischen Religion möglich gewesen wäre, daß man das eigene Thing auf eine „Sondergottheit" (wie z.B. die Römer sie in Menge kannten) bezogen hätte, besonders auf einen eigenen Stammesgott, der dann von allen anderen Göttern unterschieden und sozusagen nur für seine Thing-Leute zuständig und ihnen hilfreich gedacht worden wäre. Eine solche mythologische Konzeption wäre an sich relativ leicht zu verstehen, auch psychologisch und soziologisch.

Daß dem aber n i c h t so war, daß vielmehr als der göttliche Herr der eigenen Thing-Gemeinde der weltumspannende Himmelsgott verehrt wurde: das scheint mir in dem umschriebenen Sinn interpretiert werden zu sollen.

Wenn später in Schweden der Gott *Frey* als *dróttin yfir Svíum*[65] „Herr über die Schweden", anderseits zugleich aber als *veraldar-goð*[66] „Weltgott" galt, so liegt da eine verwandte Grundkonzeption vor: es ist nicht ein nationaler „Spezial-Gott", dem das Volk sich unterstehend fühlt, sondern eine weltumspannende Gottheit.

Ich glaube daraus ferner ablesen zu können, daß das Recht, dessen Bestand die Thing-Gemeinde zu hüten hatte, von dieser nicht als eine menschliche Willkür-Setzung angesehen wurde, die man nach freiem Belieben abändern könnte, sondern als Glied der göttlichen Welt-Ordnung. –

Sollte diese Deutung richtig sein – und ein Gegenstück etwa darin haben, daß in Rom das Capitol, die Stätte der Staatsgewalt und Staatsverantwortung, sich dem *Juppiter Capitolinus* unterstellt fühlte, der als *Optimus Maximus,* als Weltherrscher und Hüter der Weltordnung verehrt wurde: dann glaube ich in solcher „R e c h t s g e s i n n u n g" eine geistige Kraft zu sehen, die mit der Begabung, dauerfähige Staaten zu schaffen und zu erhalten, in tiefem Zusammenhang steht.

Solche Staatsbildnerkraft haben, wie man weiß, nicht alle Völker der Erde in gleichem Maße besessen. Daß die Römer und die Germanen sie in hohem Maße bewährt haben (gewiß nicht sie allein: man denke an China, Japan und manche andere Geschichtsvölker, die Staatsvölker genannt werden dürfen): das wird nur leugnen, wem aus irgendwelchen Gründen nichts an geschichtlicher Wahrheit gelegen ist.

Die Kraft, Staaten zu gründen und zu erhalten, setzt voraus, daß bei einer genügend großen Zahl von Menschen die Bereitschaft vorhanden sei oder geweckt werden könne, den eigenen Vorteil einem höheren Gesetz unterzuordnen, das ihnen höheren Wert besitzt als ihr persönlicher Nutzen – ja mehr als das eigene Leben. Nur ein Staat, der opferbereite Diener hat, wird auf die Dauer bestehen können.

Für jeden Menschen, der einen normalen Selbsterhaltungsinstinkt und gesunden Lebenswillen besitzt, muß ein solcher Wert, dem er sein Leben zu opfern bereit ist, ein sehr hoher Wert sein. In Kulturen, die an heilige Mächte glauben (und von solchem Glauben bietet uns die Geschichte Zeugnisse über Jahrtausende hin), dort werden jene „sozialen" Werte, die sich bei der Bereitschaft zum egoismusüberwindenden Einsatz offenbaren, nicht dauernd in einem „Ideen-System" integriert sein, das von dem geistigen „System" der religiösen Wert-Haltungen psychologisch und begriffsmäßig streng abgeschieden wäre. Und in Kulturen, Kulturepochen und Kulturschichten, in denen es noch „geheiligte" Werte gibt, werden jene egoismusüberhöhenden Werte mit diesen in irgendeiner Beziehung stehen. Diese Beziehungen festzustellen, ist eine schwierige, aber wichtige Aufgabe wissenschaftlicher Forschung.

Die Annahme zweier scharf g e s c h i e d e n e r Gedanken- und Wertsysteme im Bewußtseinsstand urtümlicher, aber auch vollreifer Völker hat weder psychologische noch historische Wahrscheinlichkeit für sich. Erst Spätzeiten pflegen sich auch in dieser Richtung geistig zu zerspalten.

Das aber bedeutet, weniger abstrakt ausgedrückt: Wo in einer Kultur religiöse Werte, der Glaube an geheiligte Mächte, wirklich lebendig sind, da werden die hohen und höchsten „sozialen" Werte, die dem (überall vorhandenen!) Egoismus ü b e r g e o r d n e t sind, mit diesen sakralen Mächten in einem wesenhaften Zusammenhang gedacht und „erlebt" werden – das heißt: nicht nur in theoretischer Kontemplation zusammengebracht werden, sondern auch im praktischen Handeln. Dann aber werden die obersten sozialen Werte und Normen und die aus ihnen sich ergebenden Lebens-Ordnungen geheiligt sein.

Anmerkungen

1 Siehe in: Zs. f. Volkskunde 20, 1910, S. 226f. und 23, 1913, S. 327f..

2 W. Koppers, Unter Feuerland-Indianern, 1924, bes. S. 139ff.; M. Gusinde, Urmenschen im Feuerland, 1946, bes. S. 260ff., S. 293ff.

3 „Geschichtliches und Mythisches in der germanischen Heldensage", in den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1909, S. 920-945; das folgende Zitat S. 927; jetzt auch Kleine Schriften II, 1969, S. 495-517: unsere Stelle S. 502.

4 Germanische Heldensage I, 1928, S. 26.

5 Siehe etwa Hermann Schneiders eigene Formulierung (in: Historia mundi V, S. 57): „...Heldensage und Mythologie, die ja in der Schule Andreas Heuslers wie Wasser und Feuer geschieden waren...".

6 Die anschließenden Worte des Tacitus: *Manno tris filios assignant, e quorum nominibus proximi Oceanc Ingaevones... vocentur* setzen ja dieses Zeugnis für den Glauben an die Gottabstammung fort. Daß der Name *Ynglingar* dann auf Königshäuser der *Ingaevones* konzentriert erscheint, hat die Grund-Idee der Gottabstammung nicht abgeschwächt.

7 Um wieviel älter noch als die Ost-West-Spaltung der Indogermanen dieser Gottabstammungsmythos ist, können wir nicht wissenschaftlich nachweisen.

8 Jetzt in seinen Kleinen Schriften II, 1969, S. 3ff., bes. 5f.

9 Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften, 1936, bes. S. 24ff..

10 Lit. bis 1956 bei de Vries, Altgerm. Rel.gesch. ^{2}II, 1957, S. 11ff., bes. S. 12, Anm. 2. Zuletzt H. Birkhan, Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit, in: Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Sitz.-Ber., 272. Bd., Wien 1970, S. 287 mit Anm. 622 (dort auch zur eventuellen Lesung *Thincso*).

11 Siehe die Belege bei de Vries, in: Tijdschr. v. Nederlandse Taal en Letterkunde 48, 1929, S. 16ff.

12 Dazu eingehend Gutenbrunner, a.a.O., 1936, S. 22ff., 44f., 48ff., 112ff. Ich glaube mit Gutenbrunner, a.a.O., S. 27 (gegen de Vries, noch Altgerm. Rel.gesch. ^{2}II, 1957, S. 13), daß die beiden germ. Wortgruppen, die den *dies Martis* bezeichnen: einerseits ags. *tíwesdæg* usw., anderseits ndd. *dingsdag* usw., auf eine D o p p e l e n t l e h n u n g , resp. eine doppelte Germanisierung von *dies Martis* zurückgehen und etymologisch klar zu trennen sind. Altfriesisch *tiesdei* (siehe Gutenbrunner, a.a.O., S. 34) kann nicht auf _*þing-_ zurückgeführt werden, da im Altwestfriesischen _þ̄-_ nicht zu _t-_ geworden ist (siehe W. Steller, Altfries. Gramm., 1928, § 38 mit Anm. 1), sondern es stellt sich wie ags. *tíwesdæg,* an. *týrsdagr, týsdagr* (Fritzner, Ob. 3, S. 738f.), dän. *tirsdag,* schwed. *tisdag* usw. zum Gottnamen _*Tīwaz_: so nun auch de Vries, An.Etym.Wb., 1962, S. 603 (anders noch Altgerm. Rel. gesch. ^{2}II, 1957, S. 13 mit Anm. 1). Die von de Vries, Tijdschrift voor Nederlandse Taal en Letterkunde 48, 1929, S. 163ff., angeführte niederfränkische Form *dīsdag,* die den Übergang von _*Tiwesdag_ zu *Dienstag* gebildet haben soll, kann lautgesetzlich nicht auf _*tīwesdag_ zurückgeführt werden (wohl aber fries. *tīsdei*, ib. S. 163). Dagegen könnte mnl. *dijsdag* und flämisch *dīsendach* mit Gutenbrunner, a.a.O., S. 27, nach van Helten, in: PBB 27, S. 143 und Siebs, in: Zs. f. dt. Philol. 24, S. 455 auf germ. _*þīns-_ <_*þinhs-_ (im grammatischen Wechsel zu _þings-_) hergeleitet werden: siehe unten.

13 Seit alter Zeit neben _þing-_ auch _*þings-_ mit der _s_-Erweiterung, die sowohl in *Mars Thingsus* wie in langobard. *gairethinx* (s. Bruckner, Spr. d. Langob., S. 205), in deutschen Mundarten *dings* (das von vielen als erstarrter Genitiv angesehen wird: jedoch auch schwed. *tingest,* mit jüngerem _-t_, vgl. Hellqvist, Sv.Et.Wb.^{3}, S. 1188). Dazu Gutenbrunner, a.a.O., S. 26. – Dem steht das _-s-_ in got. *þeihs* „Zeit" (Acc.Plur. *þeihsa,* Thessal. I, V, 1) gegenüber, das für einen etymologischen Zusammenhang angeführt werden kann, s.u. Dazu vgl. Krahe-Meid, German. Sprachwissenschaft III, 1967, § 113 und Gutenbrunner, a.a.O., S. 27: „Der Stamm _*þings-_ ist entweder aus _*þinges-_ durch Synkope entstanden oder eine alte Schwundstufe"; weiteres zur Stammbildung ib.

14 Siehe die vorige Anm.

15 Das von v. See, S. 118f., Anm. 64 herangezogene ags. *þing-gemearc* bedeutet nach Bosworth-Toller, Ags. Dict., S. 1061: „Measuring (time) by events (cf. other compounds of *gemearc*, e.g. *fôt-geár-gemearc*, where the first part determins the measurement, measurement by feet, by years): also *þing-gemearc* der Zeitabstand von einer Thingversammlung zur nächsten, woraus natürlich nicht eine Bedeutung *þing* = „Zeit" abzuleiten ist! – Der zweite Beleg v. Sees. a.a.O., ahd. *diu dingu, thiu dinku, diu dingu* im Abrogans (Steinmeyer-Sievers I, 50, Z. 34; bei v. See ohne Stellenangabe zitiert), glossiert ein lat. *actenus:* ein alter Instrumental? Wenn darin ein urgerm. **þing-* in der Bedeutung „Zeit" steckte, so wäre das der einzige Rest einer germ.-*g*-Form in dieser Bedeutung. – Falls die im Ndl. neben den Formen *dinsdaχ, dīnsdaχ* vorkommende Form *dīsdaχ*, mnl. *dijsdach*, fläm. *dīsendach* für „Dienstag" tatsächlich, wie de Vries, a.a.O. 1929, S. 163ff. vermutet, auf ein urgerm. **þīhs-* <**þinhs-* (im gramm. Wechsel mit **þings-*) zurückgehen sollte und nicht sekundäre Längung von *dinsdag-*, eventuell durch Einwirkung des synonymen *tīsdag-*, fries. *tīsdei* usw. (aus *tīwesdag, zum Stamm *tīw-* wie ags. *tīwesdæg* usw., siehe oben Anm. 12), gehören sollte, so ist es doch höchst unwahrscheinlich, daß sich darin ein sonst im Westgermanischen nirgends belegtes **þīhs-* „Zeit" verberge. Und auch dieses würde nicht für ein urwestgermanisches **þings-* in der Bedeutung „Zeit" zeugen.

16 Siehe Feist, Vgl. Wb.^{3}, S. 495: zu abulg. *taca* „Sturzregen" usw. An die Bedeutung „Wetter" für *þeihvo* hatte Solmsen, in: KZ 35, 479 f. wegen der Analogie *tempus ∼ tempestas* gedacht: siehe ib.

17 Nach G. Dumézil, La religion Romaine archaique, Paris 1966, bes. S. 208-245, bleibt *Mars* nach genauer Prüfung „dans sa définition traditionnelle, dieu combattant et dieu des combattants" (S. 245).

18 Zum formalen und semantischen Verhältnis von idg. **dieus* und **deiu̯os* zuletzt H. Birkhan, a.a.O., S. 251ff., bes. S. 323ff., und Anm. 509. – Zum Formalen Lit. bei de Vries, An.Et.Wb., S. 603, siehe unter *Týr*.

19 Nach *Sigrdrífumál* Str. 6 soll man beim Ritzen der Siegrunen dreimal *Týr* nennen. Dazu W. Krause, Die Runeninschriften im älteren Futhark, 1966, I, S. 69ff., 262f., und de Vries, RG^2 II, S. 21 mit Anm. 4.

20 Lit. bei Gutenbrunner, a.a.O., S. 24f., 30ff.; de Vries, RG^2 II, S. 316ff.

21 Vgl. Scherer, Mars Thingsus, in: Sitz.-Ber. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin 1884, S. 571ff., und E. Hübner, Altgermanisches aus England, in: Westdt. Zs. f. Gesch. u. Kunst 3 (1884), S. 120-129 u. 287-294, bes. 292f.

22 Der Codex Unia, in dem *bodthing* und *fimelthing* belegt sind, stammt aus dem Ende des 15. Jahrhunderts, vgl. Steller, Das altwestfriesische Schulzenrecht, 1926, S. 7.

23 Auch daß in Dänemark ein *Tislund* als Ting-Platz belegt ist, „kann" nach v. See „nur als Zufall" betrachtet werden (S. 120).

24 Ich mache darauf aufmerksam, daß v. See auf Seite 130 schreibt: „*Vé* ist in anord. Quellen der heidnische Tempel. Die *vébǫnd* scheinen also den Dingplatz zu einem geheiligten Bezirk gleich dem Tempel zu machen..." – Wie ist diese Auffassung (die ich für an sich richtig halte) mit der so heftig verteidigten Behauptung v. Sees vereinbar, daß *þinghelgi* und *at helga þing* nicht als sakral verstanden werden dürfe? Hätte es also solche *vébǫnd*, die das Thing umhegten, gar nicht gegeben? – Wiederum auf der selben Seite (130) nennt v. See die von V. Grönbech geäußerte Vermutung, daß in diesen *bǫnd*, die das Thing umschlossen, Götter anwesend geglaubt worden seien, „eine ganz leichtfertige Kombination". Wie soll man aber v. Sees summarische These nennen: „Religiöse Elemente spielen in der altnordischen Rechtssprache [inclusive *heilagr?*] keine Rolle" (S. 138) ? –

25 S. 137; Kursivierung von mir. Der ganze Satz heißt bei v. See (S. 137f.): „Wie leicht das Wort [scil. *heilagr*] dann aus dem rechtlichen in den religiösen Bereich hinüberrücken konnte, veranschaulicht eine Strophe Sigvats aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts (Skj. B I, 221): Sigvatr sucht auf seiner Ostreise Unterkunft und kommt an ein Haus, in dem gerade ein heidnisches Opfer veranstaltet wird; man weist ihn ab, denn das Haus sei *heilagt*, d.h. unbetretbar, ‚tabu' für einen Christen." – K. v. See interpretiert also, wenn ich ihn recht verstehe, diese Stelle so, daß die „Unbetretbarkeit" des Hauses, in dem diese Heiden (*heiðnir*, Austfararvísa Str. 4, 7; siehe Finnur Jónsson, Skj. I, B. S. 231) eben ein Kultfest (*alfablót*) feierten (*rýgr kvaz inni eiga... alfablót,* Str. 5,5-7), wobei sie selbst das Wort *heilagt* gebrauchten (*...þau sǫgðu... heilagt*, Str. 4, 6-8), für den christlichen Fremden Sigvat ein „Tabu" gewesen sei. Diese Stelle (dazu der Text in Snorris Heimskringla, Olafssaga helga, cap. 91) soll also nach v. See ein – okkasionelles ? – „Hinüberrücken" des Wortes *heilag* aus dem Profan-Juridischen ins Religiöse veranschaulichen. Meint v. See damit, daß das von der Heidin gebrauchte Wort *heilag* für die Unbetretbarkeit der Kultfeierstätte in ihrem Mund an sich bloß eine „juridische" Vorschrift bedeutet habe und nur bei dem (in dieser Gegend Gautlands damals wohl noch seltenen) Dazukommen eines fremden Christen okkasionell den Sinn eines religiösen „Tabu" angenommen habe? Gegenüber einer solchen Konstruktion dünkt es mich allerdings sehr viel wahrscheinlicher, daß das Wort *heilag*, mit dem die Heidin ihr *alfablót* und dessen Stätte bezeichnete, primär religiös und nicht primär „profan-juristisch" gemeint war. In der selben Strophe begründet sie ihre Abweisung des Fremden ganz ausdrücklich mit ihrer Furcht vor Odin (Str. 5, 1-4):

Gakkat þú inn, kvað ekka,
armi drengr, in lengra;
hræðumk ek við Óðins
(erum heiðnir vér) reiði...

„Geh du nicht weiter hinein, armseliger Mann", sagte das Weib, „wir fürchten Odins Zorn; wir sind Heiden." – Wäre für einen Nicht-Christen eine analoge Eintrittsverweigerung nur „profan-juristisch" gewesen? Hätte das Wort *heilagt,* das hier im Zusammenhang mit dem *alfablót* gebraucht wird, in dieser Situation nur deswegen eine Sakralbedeutung angenommen, weil ein Christ vor der Türe stand? Und hätte es andernfalls nur eine profan-juristische Bedeutung gehabt?

26 Die Nebeneinanderstellung dieser drei Bedeutungen ist durch Quellen nicht gestützt. Soll „unverletzbar" heißen: „Was nicht verletzt werden k a n n " oder: „was nicht verletzt werden d a r f " ? – Zwischen diesen beiden Bedeutungen besteht offenbar ein tiefer Unterschied. Die erste dieser Bedeutungen scheint nirgends belegt. Die zweite aber impliziert die Frage: w a r u m „darf" das, was *heilag-* ist, nicht verletzt werden? Aus ethischen oder aus juridischen oder aber aus religiösen Gründen? v. See hat diese Frage überhaupt nicht gestellt. – Vor eine analoge Frage stellt uns der Name *Helgi.* Nach der Profantheorie sollte er nicht bedeuten „der Geweihte", sondern „der Unverletzliche". Wollte ein Vater, der seinem Sohn diesen Namen gab, wenigstens ursprünglich damit manifestieren, daß dieser nicht verletzt werden „könne"? Dann wäre diese Namengebung ein magischer Akt gewesen, der jedoch bei der ersten Gelegenheit desavouiert worden wäre. Oder sollte der Name besagen, daß er nicht verletzt werden „dürfe"? Sollte das auch gelten, wenn er als Krieger in den Kampf zog? Gäbe es für eine solche „Tabuierung" eines Kriegers, der zwar selbst fechten durfte, gegen den aber sein Gegner nicht die Waffe erheben „durfte", irgend ein historisches oder auch nur konkret vorstellbares Beispiel aus dem germanischen Altertum oder sonst woher? Nicht daß ich wüßte. –
Die Helden der Helgilieder, *Helgi Hjǫrvarðsson* und *Helgi Hundingsbani* sind jedenfalls nicht „unverletzlich", sondern werden getötet. Wohl aber zeigt die Überlieferung Züge, dir auf ihre „Weihe" deuten, s. Verf., Festschr. Genzmer, „Edda, Skalden, Saga", 1952, S. 1ff., und Germ. Sakralkönigtum I, 1952, S. 161ff. und Anm. 290. – Nun eingehend Alfred Ebenbauer, Helgisage und Helgikult, Diss. Wien 1970 (masch.), S. 21ff.

26[a] Die dritte, von v. See angenommene und damit koordinierte Bedeutung „unverletz b a r " führt in einen prinzipiell über das Materielle hinausreichenden Bezirk, wenn sie ausdrücken soll, daß etwas nicht verletzt werden d ü r f e , s.o. Anm. 26.

27 In der Übersetzung F. Niedners (Thule VII, 1934, S. 19f.): „Jedermann hatte an den Tempel Zoll zu zahlen und war dem Priester für alle Thingfahrten zur Folge verpflichtet wie noch jetzt die Thingleute ihren Häuptlingen. Der Gode aber hatte den Tempel auf eigene Kosten zu erhalten, sodaß er nicht verfiel, und er hatte in ihm die Opferfeste zu leiten.
Thorolf nannte den Platz zwischen Speerfjord und Tempelbucht Thorsspitz. Auf dieser Landspitze

stand ein steiniger Hügel. Diesem zollte Thorolf so große Verehrung, daß keiner auf ihn, ohne sich zuvor gewaschen zu haben, schauen durfte. Niemand, weder Mensch noch Tier, durfte man dort auf dem Hügel töten, außer dem Vieh, das von selbst wegging. Diesen Hügel nannte Thorolf „Heiligenberg",[2] und er glaubte, daß er in diesen eingehen würde, wenn er stürbe, und so auch alle seine Verwandten auf der Landspitze. Dort aber, wo das Thorsbildnis ans Land gekommen war, auf dem schmalsten Ausläufer der Landspitze, ließ er alle Gerichtsversammlungen abhalten und legte dorthin ein Bezirksthing. So heilig aber war ihm die ganze Stätte, daß er das Feld daselbst auf keine Weise besudeln lassen wollte...".

28 Eyrbyggjasaga 28, 10: „*Þá skulu vit ganga upp á Helgafell; þau ráð hafa sízt at engu* orðit, *er þar hafa ráðin verit...*" Parallelen dazu bei de Vries, Rel. gesch.[2] II, S. 345ff.

29 Siehe Magnus Olsen, Hedenske kultminder i norske stedsnavne I (=Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-filos. Kl. 1914, Nr. 4), S. 308 (Reg.), Zu *Helgaland*, ib. S. 82, Anm. 2.

30 Siehe Lex. poet.[2], S. 235; Gering, Vollst. Wb., Sp. 409, 337, 973.

31 Siehe etwa Grein-Köhler, Sprachschatz d. ags. Dichter, 1912, S. 296f.; dazu ib. *eal-, gāst* - und *heafon-hālig*.

32 Die Runeninschriften im älteren Futhark I, 1966, S. 94.

33 v. See spricht zwar auch von der Brandmarkung eines Diebes (S. 204), doch wird auch diese bei ihm nur dadurch begründet, daß „man sich besonders vor schwer kontrollierbaren Verbrechen zu sichern wünschte" (siehe oben S. 97): also ein rein praktischer Maßstab! Auch Schändung ist oft schwer „kontrollierbar".

34 Die von v. See zur Stützung seiner Profantheorie herangezogenen Belege für das *helga* von Heu (siehe, Grágás, ed. V. Finsen, 1879 – nach der Staðarhólsbók – 417, S. 467; vgl. dazu die Verdeutschung von A. Heusler 1937 nach dem Königsbuch, Ausg. 1852 – S. 323ff.): Indem man einen „gesetzlichen Zaun" (*lögarþ*) um das gemähte und gesammelte Heu errichtet, wird es als Eigentum erklärt und ist damit ebenso „heilig" wie anderes Eigentum, dessen Dieb eben nicht nur straffällig, sondern „außerdem" ehrlos ist. Die „Heiligkeit" hängt somit an dem Eigentumsbegriff, nicht am Materiellen!

35 In anderem Zusammenhang schließt sich v. See Edward Schröder an mit der Behauptung, daß das Wort *saca* der Sprache des Rechts, *sundea* „dagegen in die Sprache der Ethik" gehöre (S. 224). Hinsichtlich des Begriffes Treue behauptet v. See (S. 206), diese beziehe sich „nicht auf ein sittliches Moment, sondern auf die feste dauerhafte Bindung, die durch die Vertragsförmlichkeit besiegelt wurde".

36 Siehe ib., Z. 10ff.: „Den Griechen scheint von früh an die ganze menschliche Lebensordnung unter dem Willen der Götter gestanden zu haben, denn alles das, was dieser Lebensordnung entspricht, nennen sie θέμις und θέμις ist zugleich der Name einer Göttin. Im Rat der Götter ist sie die Beisitzerin des Zeus (Il. 20, 4), ihre Aufgabe ist es, die Versammlung der Männer, die Agora, das „Ding", einzusetzen und aufzulösen (Od. 2, 68). Sie ist die Göttin des auf der Agora gesprochenen Gewohnheitsrechtes. Der Gedanke, daß Zeus für das Recht auf Erden sorge und das Unrecht bestrafe, taucht schon bei Hesiod auf. Bei ihm wird Themis durch Zeus Mutter der Horen Eunomia, Dike und Eirene, «die über das Tun der Sterblichen wachen». Die einzelnen Gesetzesordnungen betrachten die Griechen wohl als das Werk menschlicher Gesetzgeber, aber Herkommen und Sitte, die hinter ihnen stehen, vornehmlich die ἄγραφοι νόμοι, das ungeschriebene Gewohnheitsrecht, gelten ihen als göttlichen Ursprungs...".

37 Zu der dritten dieser Bedeutungen, die mit den beiden ersten keineswegs gleichrangig ist, siehe das oben (S. 113, Anm. 26) Bemerkte.

38 Zahlreiche weitere Belege bei Gering, Vollst. Wb., S. 410f., auch Lex. poët.[2], S. 236, bes. unter 3.

39 Wie jeder Gruß kann er natürlich beim Alltagsgebrauch seinen geistigen Vollgehalt verlieren: vgl. „Guten Tag!" usf. Dies zeugt natürlich nicht gegen den ursprünglichen Sinn der Formel.

40 Dazu der bekannte Vers in *De Conviviis*: *Inter eils Goticum...* (siehe Krause, Hb. d. Got. § 17): Heil-Gruß und -Wunsch beim Gelage.

41 Siehe Feist, Vgl. Wb. d. got. Spr.[3], S. 232f.; dazu de Vries, An. Et. Wb., S. 218.

42 Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap XI, S. 288; dazu bei de Vries, a.a.O., weitere Lit.

43 Zur *hljóð*-Formel siehe Gering-Sijmons, Kommentar zu den Liedern der Edda I, 1927, S. 2.

44 Der Plural *sacerdotes* meint wohl nicht, daß jedes Thing durch mehrere Priester eröffnet wurde, sondern daß alle Thingversammlungen durch [je] einen Priester eröffnet wurden.

45 Die Germania des Tacitus[3], 1967, S. 210.

46 Die skeptische Bemerkung v. Sees zu dieser Stelle (S. 106: „ – wenn man Tacitus hier überhaupt vertrauen darf – ...") enthält kein Argument und keinen Beleg: was für wissenschaftliche Gründe hat v. See, um an den Angaben des Tacitus „hier" zu zweifeln?

47 Die Runeninschriften im älteren Futhark I, 1966, S. 147.

48 Siehe L. Jacobsen-E. Moltke, Danmarks Runeindskrifter I, 1942, Sp. 223ff.

49 ib., Sp. 226ff.

50 ib., Sp. 248ff.

51 ib., Sp. 471ff.

52 Lit. ib., Sp. 655, s. v. *goþi;* dort die Herausgeber (in Anm. 1): „Af Glavendrup-stenen fremgår, at goden i Danmark, som på Island, har forenet den præstelige stilling med verdslig myndighed."

53 a.a.O., Sp. 252: „,...viernes gode, hirdens højværdige thegn (: høvding i hirden)..."; siehe ib. mit Anm. 5 und Sp. 665f. s.v. **heþwærþr** mit Anm. 1.

54 Siehe die vorige Anm. zu *thegn*.

55 Zu *animadvertere* siehe Much, a.a.O., S. 159.

56 Der Helnæs-Stein ist errichtet von dem Goden Raulf, „**nuRa kuþi**", d.h. dem Goden der nuRa, was Magnus Olsen und O. v. Friesen deuteten als Bewohner der Halbinsel (*næs*, mit grammatischem Wechsel), zunächst wohl der fünischen Halbinsel *Helnæs*, älter *hælghæ næs*, siehe a.a.O., Sp. 225, Anm. 4. – Für diesen Goden Raulf ist dann in der Nähe der Stein von Flemløse gesetzt worden, der ihn ebenfalls als **nuRa kuþi** bezeichnet. Ob er bei den Bewohnern der durch ihren Namen als urspünglich „heilig" bezeichneten Halbinsel „nur" sakrale Funktionen innegehabt habe, läßt sich aus der Inschrift nicht ablesen. – Auf dem Karlevistein, der nach **siba... kuþa** errichtet ist (siehe ib. Sp. 471ff.), ist es sprachlich unsicher, ob **kuþa** diesen *Sibbi* als „Guten" oder als „Goden" bezeichnen sollte. Doch die *Dróttkvæð*-Strophe der Inschrift, die sagt, kein besserer Kämpfer werde in Dänemark herrschen (**...raþa... i tanmarku**), weist ihn als einen „Herrschenden" aus. Wenn **kuþa** hier „Gode" meint, dann ist damit auch eine sog. „weltliche" Funktion dieses Goden bezeugt. Aber präziser gesagt: dieser Mann, der in Dänemark eine Herrschaft ausübte, trägt eine Funktionsbezeichnung, die im Ursprung sakral war und diesen Sakralcharakter entweder auch noch zur Zeit der Steinsetzung besaß oder aber („mindestens") in ungebrochener s o z i a l e r Kontinuität von einer solchen Sakralfunktion herkam. Ähnliches – Kontinuität der Amtsbezeichnung, deren Sakralursprung unbezweifelbar ist – gilt auch für die isländischen Goden (s.u.).

57 Siehe Fritzner, Ob. 2, S. 32.

58 Siehe auch ib. XII, 7 von Arnkell: *han var ok hofgoði, ok átti marga þingmenn.*

59 Zu diesem Wort siehe oben S. 105.

60 v. See behauptet a.a.O. allerdings (S. 254, vgl. oben): „Alles in allem ergibt sich, daß das Recht eine verhältnismäßig junge Kulturerscheinung zu sein scheint [!!], in einer Zeit entstanden, als der alte [!] Zusammenhang aller Lebensbereiche in Götterkult und Volksbrauch sich schon aufzulösen beginnt". Ich muß nochmals fragen: W a n n setzt v. See diesen folgenreichen Auflösungsvorgang an? Erst vor den Beginn der altnordischen Rechtsaufzeichnungen? An dem wahrhaft grundstürzenden Charakter dieses durch v. See angenommenen strukturumwälzenden Vorgangs wird er ja vermutlich selber nicht zweifeln! – Dann liegt wohl neben einem typischen Fall von „Trennungsdenken" auch eine krasse Verwechslung von Recht und Kodifizierung von Rechtssätzen vor. Denn sollten die zitierten Tacitus-Stellen mit „Recht" nichts zu tun haben?

61 Siehe Graff, Ahd. Sprachschatz IV, 153; Steinmeyer-Sievers, Ahd. Gl. I. 88[16].

62 Vgl. Much, Die Germania des Tacitus[3], S. 210.

63 Germania, cap. 10: ... *si publice consultatur, sacerdos civitatis... precatus deos caelumque suspiciens ter singulos tollit...*

64 Dazu Much, a.a.O., S. 159f. und der Hinweis von W. Lange, ib. S. 160, auf die Gráfeldardrápa des Glumr Geirason (um 970): *þar vas... sjálfr í sœkialfi Sigtýr Atals dýra*: „da war Odin selbst im Seekrieger".

65 Ynglingasaga cap. 10.

66 Heimskringla I, 24. Dieser Name war so bekannt, daß ihn die Lappen übernommen haben: *Waralden Olmay* (vgl. de Vries, RG[2] II, S. 177): also eine offenbar im Volk lebendige Bezeichnung, keine gelehrte Konstruktion!

HEINZ KLINGENBERG

Hávamál

Bedeutungs- und Gestaltenwandel eines Motivs

1. Die *Hávamál*, das umfangreichste „Odinslied" im Liederbuch Edda, bleiben auch nach dem großen synthetischen Rekonstruktionsversuch von Ivar Lindquist[1] ein Ganzes aus ursprünglich selbständigen Teilen verschiedenen Alters und Inhalts, unterschiedlicher Stimmung und Strophenform. Was ein Sammler in den „mehr kleinlichen Sorgen des Harmonisten" nach H. Schneider[2], als mutwilliger Disharmonist nach I. Lindquist, unter dem Sammeltitel „Reden des Hohen (d.h. Odins)" vereinigte, gliederte der Schreiber des berühmten Codex regius mit vier größeren Initialen[3], trennten moderne Ausgaben mit mehr oder weniger Grenzstrichen[4], löste K. Müllenhoff[5] in sechs große Abschnitte auf:

1) *Spruchgedicht*
2) *Erstes Odinsbeispiel*
3) *Zweites Odinsbeispiel*
4) *Loddfáfnismál*
5) *Rúnatal*
6) *Lióðatal*

Noch heute steht die opinio communis unter dem Eindruck dieser Analyse[6], mögen auch einzelne Hauptgrenzen abweichen und Enklaven resp. Erweiterungen anders verwaltet werden.

Doch bleibt die Frage, wie sinnvoll es langer Dichter- und Sammlertätigkeit gewesen sein könnte, die *Hávamál* zu gestalten.

In mehr als einem dieser sechs großen Abschnitte läßt sich der Bedeutungs- und Gestaltenwandel eines Motivs verfolgen.

2. Eine Interpolation sprengt die 137. Strophe (vgl. § 15) im Verband der eddischen *Hávamál*; diese Spruchstrophe ist durch zusätzliche Heilräte erweitert worden[7]:

1) *iǫrð tecr við ǫlðri*
2) *eldr (tecr) við sóttom*
3) *eic (tecr) við abbindi*
4) *ax (tecr) við fiǫlkyngi*
5) *hǫll (tecr) við hýrógi*
6) *heiptom scal mána qveðia*
7) *beiti (tecr) við bitsóttom*
8) *rúnar (tecr) við bǫlvi*
9) *fold scal taca við flóði*

Die Übersetzung dieser Sondersprache des Aberglaubens und der Volksmedizin ist nicht frei von Unsicherheiten[8], doch es wird deutlich, daß mit bestimmten Mitteln bestimmte Krankheiten, Übel, Widrigkeiten beseitigt werden, verschwinden[9].